Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts,

oder

Naturrecht und Staatswissenschaft

im Grundrisse.

Herausgegeben

von

Dr. Eduard Gans.

Dritte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1854.

Verlag von Duncker und Humblot.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRINCIPIILE
FILOZOFIEI DREPTULUI

sau
ELEMENTE
de
DREPT NATURAL
şi de
ŞTIINŢĂ A STATULUI

Traducere de
VIRGIL BOGDAN şi CONSTANTIN FLORU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
Bucureşti — 1969

Traducerea lucrării *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswisenschaft im Grundrisse* (Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului) corespunde textului lui G.W.F. Hegel din volumul 8 (1854) al ediției îngrijită de elevii săi (a cărei paginație s-a avut în vedere la ediția de față).

Traducerea prefeței, introducerii și părților I și II aparține lui VIRGIL BOGDAN.
Traducerea părții III aparține lui CONSTANTIN FLORU.

PREFAȚĂ

Motivul nemijlocit al publicării acestui manual este nevoia 3
de a pune în mîna auditorilor mei un fir conducător pentru prelegerile pe care, potrivit funcției mele, le fac asupra f i l o z o f i e i d r e p t u l u i. Acest manual este o prezentare mai largă, în special mai sistematică, a acelorași concepte de bază, conținute deja asupra acestei părți a filozofiei în *Enciclopedia științelor filozofice* (Heidelberg, 1817), consacrată prelegerilor mele.

Deoarece acest tratat trebuie să apară însă tipărit, să ajungă astfel și în fața marelui public, s-a ivit ocazia ca o b s e r v a ț i i l e, care, mai întîi într-o prezentare scurtă, trebuiau să lămurească concepțiile înrudite sau divergente, consecințele mai îndepărtate și alte indicații de acest fel (care își vor căpăta explicarea ulterioară în lecții), să fie dezvoltate chiar aici mai departe, spre a clarifica uneori conținutul mai abstract al textului și spre a lua în mai largă considerare unele idei curente ce ne stau aproape în acest timp. S-au născut astfel un număr de observații mai întinse decît le comportă de obicei scopul și stilul unui compendiu. Un adevărat compendiu are totuși ca obiect domeniul considerat ca terminat al unei științe ; și ceea ce îi este propriu, în afară poate de o mică indicație suplimentară aici și acolo, este îndeosebi reunirea și ordonarea momentelor 4
esențiale ale unui conținut, admis și cunoscut de mult, după cum acea formă are reguli și procedee de mult stabilite. De la un

manual filozofic nu așteptăm această croială, deoarece ne reprezentăm că aceea ce filozofia ne prezintă a fi o operă după o noapte de veghe, ca țesătura Penelopei, trebuie în fiecare zi să fie luată de la început.

În orice caz, acest manual diferă de un compendiu obișnuit prin metoda care constituie în el firul conducător. Este presupus aici că modul filozofic de a trece de la o materie la alta — ca și al probei științifice —, acest mod de recunoaștere speculativă în genere, se deosebește esențial de alte moduri de cunoaștere. Numai văzînd necesitatea unei atare diferențe vom putea rupe filozofia din rușinoasa decădere în care a căzut în timpul nostru. S-a recunoscut insuficiența, în ce privește știința speculativă, a formelor și regulilor vechii logice, a definiției, a diviziunii și a deducției, care conțin regulile cunoașterii prin intelect, sau mai degrabă aceasta a fost mai mult simțită decît cunoscută ; și aceste reguli au fost atunci aruncate, ca fiind lanțuri, spre a vorbi în voie, din inimă, din fantezie sau din intuiția întîmplătoare ; și fiindcă totuși trebuia să intre în joc reflexia și raporturile între gînduri, se procedează inconștient după metoda disprețuită a deducției cu totul obișnuite și a raționamentului. — Natura cunoașterii speculative, am dezvoltat-o complet în a mea *Știință a logicei* ; de aceea în acest manual nu a fost adăugată decît aici și colo cîte o explicare asupra mersului ideilor și al metodei. Dat fiind caracterul concret și în sine atît de felurit al obiectului, s-a neglijat a se sublinia și releva continuitatea logică în fiecare detaliu. În parte, aceasta putea fi considerat ca inutil, dat fiind cunoașterea presupusă a metodei științifice ; pe de altă parte, va apărea de la sine că întregul, ca și dezvoltarea părților sale, se bazează pe spiritul logic. Acesta este aspectul sub care aș dori în special ca acest tratat să fie luat și judecat. Căci aceea despre ce este vorba în el este s t i i n ț a, și în știință conținutul este esențial legat de f o r m ă.

Se poate anume auzi de la aceia care par a lua lucrurile în modul cel mai serios, că forma ar fi ceva exterior și indiferent

lucrului, că lucrul singur are importanță. Se poate spune apoi că treaba scriitorului, în special a filozofului, este de a descoperi adevăruri, de a spune adevăruri, de a răspîndi adevăruri și concepte juste. Dacă însă considerăm modul în care o atare operație este împlinită real, vedem pe de o parte că aceleași lucruri răsuflate sînt fierte din nou și răspîndite în toate părțile — o operație care desigur va avea meritul său pentru formularea și deșteptarea sentimentelor, dacă ea ar putea fi privită ca fiind mai mult decît o agitație de prisos. — „Căci ei îl au pe Moise și pe profeți, pe ei să-i asculte deci". În special, avem multipla ocazie să ne minunăm de tonul și pretenția care se lasă recunoscute acolo, ca și cum lumii nu i-ar mai fi lipsit decît acești zeloși propagatori de adevăruri și ca și cum această vorbărie reîncălzită ar aduce adevăruri noi și nemaiauzite. Și în special „în timpul de astăzi" ar trebui să le punem la inimă. Pe de altă parte vedem că ce este spus dintr-o parte despre asemenea adevăruri este înlăturat și luat de curentul altor adevăruri de același fel, ce sînt răspîndite din alte părți. Ceea ce însă în acest iureș de adevăruri nu ar fi nici nou, nici vechi, ci ceva care rămîne, cum ar putea acesta să se ridice din acele considerații fără formă 6
care merg încoace și încolo, cum să se deosebească el și să se adeverească altfel decît prin știință?

De altfel, asupra dreptului, eticului, statului, adevărul este tot atît de vechi, pe cît el este înfățișat și cunoscut în legile publice, în morala publică și în religie. De ce mai are nevoie acest adevăr, în măsura în care spiritul care gîndește nu este mulțumit să-l posede în acest fel imediat, decît de a-l concepe și a găsi pentru acest conținut deja în el însuși rațional și forma rațională, așa încît el să apară justificat pentru gîndirea liberă, care nu rămîne la ce e dat, fie că acest conținut e sprijinit de autoritatea pozitivă, exterioară, a statului, sau prin acordul între oameni, sau prin autoritatea sentimentului interior și a inimii și prin mărturia determinantă a spiritului, și care pornește de la sine și cere toc-

mai de aceea să se știe unificată în ce are mai interior cu adevărul ?

Comportarea simplă a sentimentului naiv este de a se ține cu o convingere plină de încredere la adevărul public cunoscut și de a-și clădi pe această bază fermă conduita și poziția sa fermă în viață. În fața acestei comportări simple, se ridică deja pretinsa dificultate a modului în care, din *păreri le* infinit *diferite*, s-ar putea deosebi și găsi ce ar fi universal recunoscut și valabil în ele, și această nedumerire poate fi luată ușor drept seriozitate justă și adevărată în ce privește lucrul. În fapt însă aceia care se folosesc de această încurcătură sînt în situația de a nu vedea pădurea din cauza copacilor, și este dată numai încurcătura și greutatea pe care ei înșiși o ridică ; această încurcătură și greutatea este mai degrabă proba că ei vor altceva decît ce e universal recunoscut și valabil, decît substanța dreptului și a eticului. Căci dacă ar fi într-adevăr vorba de aceasta și nu de *vanitatea* și *particularitatea* opiniei și ființei lor, ei ar rămîne la dreptul substanțial, anume la normele eticului și ale statului și și-ar conduce viața lor după ele. Dificultatea care urmează vine însă din faptul că omul *gîndește* și că el caută în gîndire libertatea sa și temeiul moralității. Acest drept, oricît de înalt, de divin este el, va fi transformat însă în nedreptate, dacă numai el este recunoscut drept gîndire și dacă gîndirea nu se știe liberă decît întrucît se îndepărtează de ce e *universal*, *recunoscut* și *valabil* și crede a fi găsit ceva ce-i este propriu.

Cel mai adînc ar putea părea înrădăcinată în timpul nostru, *în raport cu statul*, părerea după care libertatea gîndirii și a spiritului în genere nu se probează decît prin neconformism și chiar prin ostilitate față de ce este public recunoscut ; și, în consecință, o filozofie asupra statului ar părea să aibă, în mod esențial sarcina să găsească și să dea *și o teorie*, și anume una nouă și particulară. Cînd vedem această concepție și agitația potrivită ei, ar trebui să credem că nu a existat încă în lume nici

un stat și constituție, nici că ar exista astăzi, ci că trebuie să începem a c u m (și acest a c u m durează mereu) cu totul de la început și că lumea etică nu ar fi așteptat decît o astfel de născocire, o cercetare și o fondare a c t u a l ă. În ce privește natura, se acordă că filozofia trebuie să o recunoască așa c u m e a e s t e, că piatra filozofală stă ascunsă u n d e v a, dar în n a t u r a î n s ă ș i, că natura este r a ț i o n a l ă î n s i n e și că cunoașterea trebuie să cerceteze și să prindă în concept această rațiune r e a l ă, prezentă în ea, nu formele și contingențele ce se arată la suprafață, ci armonia ei eternă, ca fiind legea ei i m a n e n t ă și esența ei. L u m e a m o r a l ă, din contra, statul, rațiunea așa cum ea se realizează în elementul conștiinței de sine, nu ar urma să se bucure de norocul că rațiunea este aceea care s-a ridicat de fapt în acest element la forță și autoritate, că ea se afirmă și este imanentă acestor instituții *. Universul spiritual ar trebui mai 8

* Există două feluri de legi: legi ale naturii și ale dreptului. Legile naturii sînt în mod absolut și sînt valabile așa cum sînt; ele nu suferă nici o încălcare, deși în unele cazuri putem greși în ce le privește. Spre a ști care e legea naturii trebuie să învățăm să o cunoaștem, căci aceste legi sînt juste; numai reprezentările noastre despre ele pot fi false. Măsura acestor legi este în afara noastră și cunoașterea noastră nu le adaugă nimic, nu le ajută; numai cunoașterea noastră despre ele se poate lărgi. Cunoștința despre drept este pe de o parte la fel, pe de altă parte nu. Învățăm să cunoaștem legile deopotrivă așa cum sînt prezente; astfel cetățeanul le posedă mai mult sau mai puțin, și juristul pozitiv nu rămîne mai puțin la ce este dat. Diferența este însă că, cu privire la legile juridice se ridică spiritul considerării și chiar deosebirea legilor ne face atenți că ele nu sînt absolute. Legile dreptului sînt l e g i p r o v e n i n d de la oameni. Cu acestea vocea internă poate, necesar, să intre în conflict sau să adere la ele. Omul nu rămîne la existența-în-fapt, ci afirmă că are în el criteriul a ce este just; el poate fi supus necesității și puterii unei autorități exterioare, dar niciodată ca necesității naturii. căci interiorul său îi spune totdeauna cum trebuie să fie și el găsește în el însuși confirmarea sau neconfirmarea a ce este valabil. În natură, adevărul cel mai înalt este că o l e g e e x i s t ă; în legile dreptului, lucrul nu este valabil fiindcă este, ci fiecare cere ca el să corespundă propriului său criteriu. Aici este deci posibil un conflict între aceea ce este și ce trebuie să fie, între dreptul existînd în și pentru sine, care rămîne neschimbat și arbitrariul determinării a ceea ce trebuie să valoreze ca drept. O atare separare și o asemenea luptă se găsește doar pe terenul spiritului, și deoarece primatul spiritului pare astfel să ducă la nemulțumire și nefericire, sîntem adesea trimiși înapoi din arbitrarul vieții la considerarea naturii și urmează să găsim un model

9 degrabă lăsat în voia întîmplării și a bunului plac, el ar urma să fie p ă r ă s i t de D u m n e z e u, astfel încît, conform acestui ateism al lumii morale, a d e v ă r u l s-ar găsi în afara acestei lumi, și, în același timp, fiindcă totuși trebuie să fie și rațiune în ea, adevărul nu ar avea decît o existență problematică. De aici ar decurge însă îndreptățirea, ba chiar datoria, pentru orice gîndire de a-și lua zborul ei, nu totuși spre a c ă u t a piatra filozofală, — căci prin filozofarea timpului nostru căutarea este economisită și fiecare este sigur, așa cum stă sau merge, că are această piatră în puterea sa. Se întîmplă desigur că acei care trăiesc în această realitate a statului și își găsesc satisfăcute în ea cunoașterea și voința lor, — și de aceștia sînt mulți, chiar mai mulți decît o cred și o știu, căci î n f o n d sînt t o ț i, — că deci cel puțin acei care-și au cu c o n ș t i i n ț ă satisfacția lor în stat rîd de acele avînturi și asigurări și le iau drept un joc gol, mai mult sau mai puțin vesel sau serios, mai desfătător sau periculos. Acea agitație neliniștită a reflexiei și a vanității, ca și primirea și favoarea care le întîmpină, ar fi un lucru pentru sine, care se dezvoltă în domeniul său, în felul său. Dar f i l o z o f i a în

---

în aceasta. Tocmai însă din această opoziție a dreptului care e în și pentru sine și a ceea ce bunul plac face valabil ca fiind drept, stă nevoia de a cunoaște în mod temeinic ce este drept. Rațiunea sa, pentru om, trebuie să meargă în întîmpinarea dreptului; el trebuie deci să considere ce este rațional în drept; și acesta este obiectul științei noastre, în opoziție cu jurisprudența pozitivă care nu are adeseori de-a face decît cu contradicții. Lumea contemporană are în această privință, o nevoie mai imperioasă, căci în timpurile vechi exista încă respect și venerație față de legea existentă; acum însă cultura epocii a luat o altă întorsătură și gîndul s-a situat în vîrful a tot ce urmează să aibă valoare. Teorii se opun exisențiii-în-fapt și vor să apară ca fiind în sine juste și necesare. Acum este o nevoie mai specială de a cunoaște și de a concepe gîndurile dreptului. Fiindcă gîndul s-a ridicat la forma esențială, trebuie să căutăm să sezizăm și dreptul ca gînd. Aceasta pare a deschide ușa și poarta unor opinii întîmplătoare, dacă gîndul trebuie să se întindă asupra dreptului, dar gîndul adevărat nu este o părere asupra lucrului, ci conceptul lucrului însuși. Conceptul lucrului nu ne vine din natură. Fiecare om are degete, poate să aibă o pensulă și culori dar prin acestea el nu este încă pictor. La fel este cu gîndirea. Gîndul dreptului nu este ceva pe care fiecare îl are din prima mînă, ci gîndirea justă este cunoașterea și recunoașterea lucrului și cunoașterea noastră trebuie deci să fie științifică.

genere este aceea care s-a expus unui dispreț și discredit multiplu prin această situație. Cel mai grav dispreț este că, așa cum s-a spus, fiecare este convins, așa cum el stă sau merge, că este în curent cu filozofia și că este în stare să o conteste. Nici o artă sau știință nu este supusă acestui ultim dispreț, de a crede că fiecare o posedă dintr-o dată.

În fapt, cînd vedem ceea ce filozofia timpului nou a produs, cu cea mai mare pretenție, asupra statului, aceasta îndreptățea pe fiecare care avea plăcere să vorbească și el în convingerea că ar putea face el însuși ceva asemănător, dîndu-și astfel dovada că el se găsește în posesia filozofiei. De altfel, aceea ce se intitulează filozofie a declarat în mod expres că *adevărul însuși nu poate fi cunoscut*, dar că *adevărul* este aceea ce fiecare lasă să se *ridice din inima sa*, din suflet și din entuziasm despre obiectele etice, în special despre stat, guvernare și constituție. Ce n-a fost spus în această privință, în special pe gustul tineretului? Tineretul a lăsat de altfel ca să i se spună. „*Alor săi El le dă în timpul somnului*“ : aceste cuvinte au fost aplicate științei și astfel fiecare dintre cei ce dorm s-a considerat ca fiind *între aleși*. Ceea ce a primit în timpul somnului conceptelor era desigur și marfă de aceeași calitate. Un strateg al acestei superficialități, care îi dă numele de filozofare, domnul Fries*, nu s-a sfiit ca într-o cuvîntare, cu ocazia unei solemnități publice devenite celebră, privitoare la obiectul și constituția statului, să propună ideea : „În poporul în care domnește un autentic spirit de comunitate, pentru orice acțiune de interes public *viața ar veni de jos, din popor*: societăți vii, unite indisolubil *prin lanțul sfînt al prieteniei*, s-ar consacra oricărei opere singulare a culturii poporului și serviciului popular“, și altele asemănătoare —. Acesta este principalul sens al superficialității : de a așeza știința nu pe dezvoltarea gîndului și a conceptului, ci mai

* Despre neprofunzimea științei sale, am arătat în altă parte ; v. *Știința logicii* (Nürnberg, 1812). Introd., p. XVII.

degrabă pe percepția imediată și pe imaginația întîmplătoare și să lase să se dizolve articularea bogată a eticului în sine, care este statul, arhitectonica raționalității sale, care prin deosebirea precisă a cercurilor vieții publice și a îndreptățirilor lor, și prin strictețea măsurii în care se menține fiecare stîlp, fiecare arc și fiecare străduință face să izvorască forța întregului din armonia membrelor sale, — să lase să se dizolve această construcție savantă în fiertura „inimii, prieteniei și entuziasmului". Lumea nu este desigur așa cum o tratează Epicur, dar după o atare concepție, lumea morală ar trebui lăsată pradă hazardului subiectiv al părerii și al arbitrarului. Prin mijlocul simplu, casnic, de a pune pe seama s e n t i m e n t u l u i ceea ce este munca și anume munca milenară a rațiunii și a intelectului ei, este desigur economisită toată osteneala înțelegerii raționale și a cunoașterii, condusă de concepte ale gîndirii. Mefistofel, la Goethe, — o bună autoritate, — spune despre aceasta ceea ce am citat deja în altă parte :

> Dacă disprețuiești înțelegerea și știința,
> Ale omului cele mai înalte daruri,
> Atunci te-ai dat diavolului,
> Și trebuie să te prăbușești.

Nu mai rămîne acestei concepții decît să ia forma p i e t ă ț i i ; că cu ce nu a încercat acest mod de a proceda să cîștige autoritate ? El își închipuie că, avînd cu el pietatea și *Biblia,* el își găsește cea mai mare îndreptățire spre a disprețui ordinea morală și obiectivitatea legilor. Căci într-adevăr pietatea ei este aceea care readuce adevărul, desfăcut, în lume, în membrele unui imperiu organic, la intuiția simplă a sentimen-
12 tului. Dar dacă pietatea este de un fel pur, ea părăsește forma acestei regiuni de îndată ce iese din interior și intră în lumina dezvoltării și a bogăției revelate a ideii, aducînd din slujba sa divină, interioară, veneratia pentru un adevăr și o lege existînd în și pentru sine, ridicată deasupra formei subiective a sentimentului.

Poate fi observată aici forma particulară a relei conștiințe care se arată în felul elocvenței cu care această superficialitate se împăunează ; și anume mai întîi, că acolo unde este mai lipsită de spirit, ea vorbește mai mult despre spirit, acolo unde ea vorbește într-un fel mai mort și mai pedant, ea introduce cuvintele de „viață" și de „a aduce în viață", acolo unde se arată cel mai mare egoism, al vanității goale, ea are cel mai mult în gură cuvîntul popor. Semnul propriu, adevărat, însă pe care-l poartă pe frunte este ura împotriva legii. Faptul că dreptul și moralitatea, și lumea reală a dreptului și moralității, sînt sesizate prin gînd, își dau prin gînduri forma rațională, anume universalitatea și determinația aceasta, legea, este aceea ce sentimentul care-și rezervă pentru sine arbitrarul, conștiința care face să consiste dreptul în convingerea subiectivă, privește pe drept ca ce îi este mai dușmănos. Forma pe care o ia dreptul ca fiind o datorie și ca lege este simțită de ea ca o literă moartă, rece, și ca o constrîngere : căci ea nu se recunoaște pe sine în lege și nu se regăsește liberă pe sine într-însa, deoarece legea este rațiunea lucrului și aceasta nu permite sentimentului să se încălzească în propria-i particularitate. Legea este astfel (așa cum va fi observat undeva în cursul acestei cărți) și lozinca prin care se despart falșii frați și prieteni ai așa-zisului popor.

Întrucît șicanele bunului plac au pus stăpînire pe numele de filozofie și au reușit să aducă un public numeros la credința că atare agitații ar fi filozofie, a devenit aproape o dezonoare a vorbi în mod filozofic despre natura statului și nu trebuie reproșat oamenilor onești dacă ei sînt prinși de nerăbdare de îndată ce aud vorbindu-se despre o știință filozofică a statului. Trebuie să ne mirăm și mai puțin dacă guvernele și-au îndreptat în cele din urmă atenția spre un atare fel de filozofie, întrucît la noi, filozofia nu este exercitată, ca de exemplu la Greci, ca o artă privată, ci ea are o existență publică care privește colectivitatea constînd mai ales sau numai în ser- 13

viciul statului. Dacă guvernele au acordat încrederea lor învățaților care s-au consacrat acestei discipline, lăsîndu-le în întregime grija în ce privește dezvoltarea și conținutul filozofiei, — chiar dacă aici și acolo nu ar fi fost, dacă vrem, atît încredere cît indiferență față de știința însăși, și predarea acesteia nu ar fi fost păstrată decît în mod tradițional (după cum, în Franța, atît cît îmi este cunoscut, au fost lăsate catedrele de metafizică), această încredere a fost rău răsplătită acestor guverne. Sau dacă, în celălalt caz, voim să vedem indiferență, atunci rezultatul, care este decăderea unei cunoașteri mai adînci. ar trebui fi privit ca o ispășire a acestei indiferențe. La prima vedere, superficialitatea pare a fi cel puțin perfect conciliabilă cu ordinea și liniștea exterioară, deoarece ea nu ajunge să atingă substanța lucrurilor, nici barem să o presimtă ; ea nu ar avea astfel, cel puțin din punct de vedere polițienesc, nimic împotriva sa, dacă statul nu ar cuprinde în el și nevoia unei culturi și a unei înțelegeri mai adînci și nu ar cere satisfacerea acesteia de la știință. Dar, superficialitatea duce ea însăși în ce privește eticul, dreptul și datoria în genere, la acele principii care în această sferă constituie ce este la suprafață, la principiile s o f i ș t i l o r, pe care învățăm să le cunoaștem atît
14 de bine la Platon, — principiile care situează ce este dreptul pe s c o p u r i l e ș i p ă r e r i l e s u b i e c t i v e, pe s e n t i m e n t u l s u b i e c t i v ș i pe c o n v i n g e r i l e p a r t i c u l a r e ; — principii din care urmează atît distrugerea moralității interioare și a conștiinței oneste, a iubirii și a dreptului în ce privește persoanele private, cît și distrugerea ordinei publice și a legilor statului. Importanța pe care asemenea fenomene trebuie să o capete pentru guverne nu va putea fi eludată prin titlu, care s-ar sprijini pe încrederea conferită și pe autoritatea unui serviciu public, spre a cere statului ca el să lase să dăinuiască și să stăpînească aceea ce distruge izvorul substanțial al faptelor, principiile generale, și să întreție, ca și cum s-ar cuveni astfel, revolta. „Aceluia căruia D u m n e z e u î i d ă o f u n c ț i e,

el îi dă și minte" — este o glumă veche pe care, în zilele noastre, nimeni nu ar vrea să o ia în serios.

În importanța felului și modului filozofării, care a fost reînviată, prin circumstanțe, pentru guverne, nu trebuie uitat momentul protecției și ajutorului de care filozofia pare în multe alte privințe să aibă nevoie. Căci, cînd citim în multe producții ale științelor pozitive sau ale pietății religioase și ale altei literaturi oarecare, cum este arătat în ele nu numai disprețul față de filozofie, pe care l-am amintit înainte, — cum acei care probează totodată că sînt cu totul în urmă în ce privește formarea ideilor, și că filozofia le este ceva cu totul străin, o tratează totuși ca pe ceva depășit în sine, — dar și cum aceștia se năpustesc în mod deschis contra filozofiei și declară că conținutul ei, cunoașterea conceptuală a lui Dumnezeu și a naturii fizice și spirituale, cunoașterea adevărului ar fi o prezumție nebunească, chiar culpabilă, după cum raționea, și iarăși raționea, și într-o nesfîrșită repetare raționea, este acuzată, denigrată și condamnată, — sau, cum se lasă cel puțin să se vadă, cît de incomode apar cerințele, totuși de neînlăturat, ale conceptului, într-o mare parte a practicii ce ar urma să fie științifică, — cînd ne găsim, spun eu, în fața unor atare fenomene, am putea aproximativ să ne gîndim că pe această latură tradiția nu ar mai fi onorabilă, nici suficientă spre a asigura studiului filozofic toleranța și existența publică *. 15

* Am fost frapat de atare feluri de a vedea într-o scrisoare a lui Joh. v. Müller *(Opere,* VIII, p. 56) unde se spune între altele despre starea Romei în anul 1803 cînd acest oraș se găsea sub stăpînirea franceză: „Întrebat asupra instituțiilor de învățămînt public, un profesor a răspuns: *On les tolère comme les bordels*". — Putem auzi cum așa-numita teorie a rațiunii, anume logica, mai este recomandată, oarecum cu convingerea că sau nu se va mai ocupa nimenea de ea, ea fiind o știință uscată și sterilă, sau, dacă aceasta s-ar întîmpla aici și colo, nu se vor obține decît formule dipsite de conținut, care deci nu dau nimic și nu distrug nimic, că, în acest fel, recomandarea nu poate în orice caz strica, așa cum nu e nici utilă.

Aceste declamații și atacuri curente în zilele noastre contra filozofiei oferă spectacolul curios că, prin acea superficialitate la care a fost degradată această știință, ele au pe de o parte îndreptățirea lor, iar, pe de altă parte, ele își au rădăcinile chiar în acest element în contra căruia sînt cu ingratitudine îndreptate. Căci, întrucît așa-zisa filozofare a declarat cunoașterea adevărului ca fiind o încercare fără sens, ea a *nivelat* orice gîndire și orice materie, așa cum despotismul imperial al Romei a pus pe același plan pe nobili și pe sclavi, virtutea și vițiul, onoarea și lipsa de onoare, cunoașterea și lipsa de cunoaștere : — astfel încît conceptele adevărului, legile eticului nu sînt altceva decît opinii și convingeri subiective, și principiile cele mai criminale sînt puse, ca fiind *convingeri*, pe aceeași demnitate cu acele legi ; deopotrivă, orice obiect oricît de sterp
16 și de particular, precum și materiile cele mai plicticoase sînt situate pe același rang cu ceea ce formează interesul tuturor oamenilor care gîndesc și legăturile lumii morale.

Trebuie deci considerat ca un *noroc* pentru știință, — în fapt este, cum a fost observat, *necesitatea lucrului*, — că acea filozofare care ar fi voit să se dezvolte în ea ca o *înțelepciune școlară* s-a pus într-un raport mai strîns cu realitatea, realitate în care principiile dreptului și datoriei sînt luate în serios și care trăiește în lumina conștiinței acestora ; s-a ajuns astfel la o ruptură publică. Tocmai această *situare a filozofiei față de realitate* este ce produce neînțelegerile ; și eu mă întorc cu aceasta la ce observam înainte : că filozofia, fiindcă este *pătrundere a ceea rațional*, este tocmai de aceea *sesizare a ce e prezent și real*, nu construcția unui „dincolo" care s-ar găsi Dumnezeu știe unde — sau despre care știm de fapt să spunem unde este : anume în eroarea unui raționament unilateral, gol. În cursul lucrării ce urmează am observat că chiar republica platonică care trece drept imaginea proverbială a unui *ideal gol*, nu a sesizat în esență nimic altceva decît natura etosului

grec și că, apoi, în conștiința unui principiu mai adînc care pătrundea în acesta, principiu care nu putea să apară nemijlocit în el decît ca o dorință încă nesatisfăcută și deci ca o corupție. Platon, din chiar această dorință, a trebuit să caute un ajutor, ca să iasă dintr-însa, dar cum ajutorul trebuia să vină de sus, el nu putea să-l caute decît într-o formă particulară, exterioară a acelui etos prin care el credea a stăpîni acea corupție și prin care tocmai rănea, mai adînc, instinctul cel mai profund al ei : personalitatea liberă, infinită. El s-a arătat însă ca fiind un spirit mare, prin aceea că tocmai principiul în jurul căruia se învîrte ce este hotărîtor în ideea sa, este pivotul în jurul căruia s-a învîrtit revoluția lumii care se pregătea atunci. 17

Ce este rațional, este real
Și ce este real, este rațional.

Aceasta este convingerea în care stă orice conștiință sinceră, ca și filozofia, și de aici pleacă aceasta din urmă în considerarea universului spiritual, ca și pe a celui natural. Atunci cînd reflexia, sentimentul sau orice formă ar avea conștiința subiectivă, privesc prezentul ca fiind ceva van, îl depășesc și pretind că știu mai bine, ele se găsesc în gol ; și cum nu au realitate decît în prezent, sînt ele însești doar vanitate. Dacă, invers, ideea trece drept a fi idee numai ca reprezentare într-o opinie, filozofia ne oferă din contra înțelegerea că nimic nu este mai real decît ideea ; și atunci este vorba de a recunoaște, în aparența a ce e în timp și trece, substanța, care este imanentă, și eternul, care este prezent. Căci rationalul, care e sinonim cu ideea, întrucît în realitatea sa el intră totodată în existența exterioară, pășește într-o bogăție infinită de forme, de apariții și manifestări, și își înfășoară sîmburele lui cu coaja colorată în care își are mai întîi lăcașul conștiința, pe care abia conceptul o pătrunde spre a descoperi pulsația interioară și a o simți cum bate în manifestările exte-

rioare. Raporturile infinit de variate ce se produc în această exterioritate, prin reflexul esenței în ea, acest material infinit și punerea lui în ordine, nu este obiect al filozofiei. Ea s-ar amesteca atunci în lucruri care nu o privesc ; ea poate să-și cruțe de a da sfaturi bune în această materie. Platon ar fi putut să se lipsească de a recomanda doicilor de a nu sta niciodată liniștite cu copiii, de a-i legăna mereu pe brațele lor ; la fel Fichte, — de a construi, cum se spunea, perfecția poliției pașaporturilor, încît pentru cei suspecți să fie puse în pașaport nu numai semnalmentele, dar și portretul
18 lor. În atare declarații nu se mai vede nici o urmă de filozofie și ea poate neglija cu atît mai mult această prudență extremă, cu cît ea trebuie tocmai să se arate cît mai liberală în ce privește această mulțime de detalii. Astfel știința se va arăta cît mai îndepărtată de ostilitatea pe care vanitatea de a ști mai bine o aruncă asupra multor circumstanțe și instituții, — ostilitate în care se complace de cele mai multe ori mediocritatea, deoarece numai prin aceasta ea ajunge la satisfacția de sine.

Astfel acest tratat, întrucît el cuprinde știința despre stat, nu trebuie să fie altceva decît încercarea de a concepe și de a prezenta statul ca ceva în sine rațional. Ca scriere filozofică el trebuie să fie mai îndepărtat decît orice de a construi un stat (ideal), așa cum el trebuie să fie : învățătura care poate sta într-însă, nu poate să fie de a învăța statul cum el trebuie să fie, ci mai degrabă să ne arate felul în care el, universul etic, trebuie să fie cunoscut.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
Hic Rhodus, hic saltus.

A concepe ceea ce este, este sarcina filozofiei ; căci ceea ce este, este rațiunea. În ce privește individul, fiecare este desigur un fiu al timpului său ; așa este și filozofia, timpul său prins în gînduri. Este tot atît de nebunesc a-și închipui că o filozofie trece dincolo de lumea contemporană

ei ca și a crede că un individ depășește timpul său, că el sare dincolo de Rhodos. Dacă teoria sa depășește de fapt aceste limite, dacă el își construiește o lume a ș a c u m e a t r e b u i e s ă f i e, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa — un element slab în care se poate imagina orice.

Cu puține modificări, acea formulă ar putea suna astfel :

A i c i este trandafirul, dansează a i c i.

Ceea ce stă între rațiunea ca spirit conștient de sine și rațiunea ca fiind realitate dată, ceea ce separă acea rațiune de aceasta și o împiedică să-și găsească în ea satisfacție, este lanțul unei abstracții de care ea nu s-a eliberat, transformînd-o în concept. A recunoaște rațiunea ca fiind trandafirul în crucea prezentului și astfel a ne bucura de prezent, privirea aceasta rațională este î m p ă c a r e a cu realitatea, pe care filozofia o procură acelora care au simțit necesitatea interioară de a c o n c e p e și, în ceea ce este substanțial, de a păstra, deopotrivă, libertatea subiectivă, după cum cu libertatea subiectivă, de a nu se afla în ceva particular și contingent, ci în ceea ce este în și pentru sine. 19

Aceasta este și ceea ce constituie sensul concret a ce a fost indicat mai sus în mod abstract, c a u n i t a t e a f o r m e i și a c o n ț i n u t u l u i : căci f o r m a, în semnificația ei cea mai concretă, este rațiunea ca cunoaștere care concepe, iar c o n ț i n u t u l este rațiunea ca fiind esența substanțială a realității etice și a celei naturale ; identitatea conștientă a celor două este ideea filozofică. — Este o mare încăpățînare, o încăpățînare care face onoare omului, de a nu voi să recunoască nimic în sentimentele sale care să nu fie justificat prin gînd ; — și această încăpățînare este caracteristică timpului modern ; este de altfel principiul propriu al protestantismului. Ceea ce L u t h e r a început în sentiment și în mărturia spiritului, ca credință, este același lucru pe care spiritul maturizat mai deplin se străduie să-l prindă în c o n c e p t și astfel să se libereze în

prezent, și prin aceasta să se regăsească pe sine. Așa cum spune o vorbă celebră : că o jumătate de filozofie îndepărtează de Dumnezeu (această jumătate este aceea care situează cunoașterea într-o *apropiere* de adevăr), dar că adevărata filozofie duce la Dumnezeu, la fel se petrec lucrurile și cu statul. Așa cum rațiunea nu se mulțumește cu apropierea, care nu este nici caldă nici rece și de aceea ea trebuie lepădată din gură, tot atît de puțin se mulțumește ea cu desperarea rece, care admite că în aceste timpuri totul merge prost sau cel puțin mediocru, dar că tocmai nu se poate aștepta ceva mai bun și numai de aceea trebuie menținută pacea cu realitatea ; cunoașterea procură o pace mai caldă cu aceasta.

Pentru a spune încă un cuvînt asupra *învățăturii* despre cum trebuie să fie lumea, filozofia ajunge la aceasta în orice caz prea tîrziu. Ca *gînd* al lumii, ea apare în timp abia, după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvîrșită. Aceea ce ne învață conceptul, istoria o arată deopotrivă în mod necesar : că abia în maturitatea realității idealul apare în fața realului și el își construiește aceeași lume, sesizată în substanța ei, în forma unui domeniu intelectual. Cînd filozofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrînit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută ; bufnița Minervei nu-și începe zborul decît în căderea serii.

Dar este timpul de a termina această prefață ; ca prefață, ea nu era destinată decît să vorbească în mod exterior și subiectiv despre punctul de vedere al scrierii pe care o precede. Dacă urmează să se vorbească în mod filozofic despre un conținut, singură care convine aici este o tratare științifică, obiectivă, și, la fel, orice contradicție de orice alt fel decît o tratare științifică a obiectului autorul o va considera ca fiind o adăugire subiectivă și o asigurare arbitrară, care trebuie să-l lase indiferent.

Berlin, 25 iunie 1820.

INTRODUCERE

§ 1

Ştiinţa filozofică a dreptului are ca obiect 21
ideea dreptului, conceptul dreptului şi realizarea acestuia.

Filozofia are de a face cu idei, şi de aceea nu cu ceea ce obişnuim să numim simple concepte; ea arată mai degrabă unilateralitatea şi neadevărul acestora, după cum arată că conceptul (nu ceea ce auzim adesea numindu-se astfel, fără a fi însă decît o determinare abstractă a intelectului) este singurul care are realitate şi anume în felul că el şi-o dă el însuşi. Orice nu este această realitate pusă prin însuşi conceptul, este existenţă-în-fapt trecătoare, o contingenţă exterioară, opinie, apariţie inesenţială, neadevăr, înşelare etc. Configuraţia, pe care şi-o dă conceptul în realizarea sa, este pentru cunoaşterea conceptului însuşi, celălalt moment esenţial al ideei, deosebit de forma de a fi numai ca concept.

Adaus. Conceptul şi existenţa sa sînt două laturi, separate şi unite, ca sufletul şi corpul. Corpul este aceeaşi viaţă ca şi sufletul, şi totuşi ambele pot fi spuse ca fiind separate. Un suflet fără corp nu ar fi ceva care trăieşte, şi tot astfel invers. În felul acesta, existenţa-în-fapt a conceptului este corpul său, după cum acesta ascultă de sufletul care l-a produs. Germenii 22
poartă pomul în sine şi conţin întreaga lui putere, deşi ei nu sînt încă pomul însuşi. Pomul corespunde în totul imaginei

simple a germenului. Dacă corpul nu corespunde sufletului, atunci el este ceva mizer. Unitatea existenţii-în-fapt şi a conceptului, a corpului şi a sufletului, este ideea. Ea nu este numai armonie, ci perfectă întrepătrundere. Nimic nu trăieşte care să nu fie, într-un fel oarecare, idee. Ideea dreptului este libertatea, şi, pentru ca ea să fie într-adevăr sesizată, ea trebuie să fie cunoscută în conceptul ei şi în existenţa în fapt a acestuia.

§ 2

Ştiinţa dreptului este o parte a filozofiei. Ea trebuie deci să dezvolte, din concept, ideea, ca fiind raţiunea unui obiect, sau, ceea ce este acelaşi lucru, să urmărească evoluţia proprie imanentă a lucrului. Ca parte, ea are un punct de început determinat, care este rezultatul şi adevărul a ceea ce precede, şi este ceea ce formează aşa-zisa dovadă a acestuia. Conceptul dreptului cade deci, în ce priveşte devenirea sa, în afara ştiinţei dreptului ; deducţia sa este aici presupusă şi el trebuie luat ca fiind dat.

Adaus. Filozofia constituie un cerc ; ea are ceva prim, nemijlocit, fiindcă ea trebuie în genere să înceapă, ceva ce nu este demonstrat, care nu este rezultat. Dar, aceea cu ce filozofia începe este, nemijlocit, relativ, întrucît la un alt punct final trebuie să apară ca rezultat. Ea este o urmare care nu atîrnă în vînt, nu este ceva ce începe nemijlocit, ci este ceva ce se rotunjeşte în sine.

După metoda formală, nefilozofică, a ştiinţelor se caută şi se cere mai întîi definiţia, cel puţin în ce priveşte forma ştiinţifică exterioară. De altfel, ştiinţa pozitivă a dreptului nu
23 poate avea mult de a face cu aceasta, căci ea urmăreşte în special să indice ceea ce aparţine dreptului, aceasta înseamnă care sînt determinaţiile legale particulare, din care cauză se spunea spre avertizare : *omnis definitio in iure civili periculosa.* Şi, de fapt, cu cît determinaţiile unui drept sînt mai incoerente şi mai contradictorii în sine, cu atît mai mai puţin sînt posibile în el definiţiile, căci definiţiile trebuie dimpotrivă să conţină

determinații generale, acestea însă pun în lumină în mod nemijlocit ceea ce se contrazice, aici ceea ce este nedrept, în goliciunea sa. Astfel, de exemplu, nici o definiție a *omului* nu este posibilă pentru dreptul roman, deoarece sclavul nu ar putea fi subsumat ei ; în situația lui, acel concept este mai degrabă lezat ; tot atît de periculoasă ar apărea definiția proprietății și a proprietarului în ce privește multe situații. — Deducția definitici este însă oarecum trasă din etimologie, dar mai ales din faptul că ea este abstrasă din cazuri particulare și atunci îi sînt puse la bază sentimentul și reprezentarea omului. Justețea definiției va sta atunci în concordanță cu reprezentările date. Prin această metodă se lasă de o parte ceea ce singur este mai științific esențial, în ce privește conținutul : *necesitatea lucrului* în și pentru sine (aici, a dreptului) ; în ce privește însă forma : natura conceptului. Or, în cunoașterea filozofiei, *necesitatea* unui concept este lucrul principal și mersul, faptul de a ajunge *rezultat*, este dovada și deducția sa. Întrucît astfel *conținutul său pentru sine* este necesar, este locul, în al doilea rînd, de a căuta ce îi corespunde în reprezentări și în limbă. Felul în care acest concept este pentru sine în *adevărul său* și felul în care el este în *reprezentare* nu poate fi numai diferit unul de altul, dar trebuie să fie diferite și prin formă și configurație. Dacă totuși reprezentarea nu 24
este falsă și prin conținutul ei, se poate ca conceptul să fie arătat ca fiind cuprins în ea și ca dat, prin esența sa, în ea, aceasta înseamnă reprezentarea să fie ridicată la forma conceptului. Dar ea este atît de puțin măsură și criteriu al conceptului, necesar și adevărat pentru sine însuși, încît ea trebuie mai degrabă să-și ia adevărul din el, să se rectifice și să se cunoască din el. — Dacă însă acea modalitate a cunoașterii cu formalismele ei constînd din definiții, silogisme, probe și alte procedee asemănătoare a dispărut mai mult sau mai puțin, este din contră un surogat mai rău pe care l-a dobîndit într-un alt chip, anume acela de a sesiza și afirma nemijlocit ideile în genere, și deci și cele ale dreptului și ale determinărilor lui, ca *fapte ale conștiinței*, și a lua ca izvor al dreptului sentimentul natural sau un sentiment mai ridicat, *convingerea proprie* și *entuziasmul*. Dacă această metodă este cea mai comodă dintre toate, ea este totodată cea mai nefilozofică, — pentru a nu vorbi aici de alte laturi ale unei asemenea concepții, care nu se raportă numai la cunoaștere, ci în mod nemij-

locit la acțiune. Dacă prima metodă, deși formală, cere încă totuși forma conceptului în definiție, și în demonstrație forma unei necesități a cunoașterii, în schimb maniera conștiinței imediate și a sentimentului transformă subiectivitatea, contingența, și bunul plac al cunoașterii în principiu. — În ce constă procedarea științifică a filozofiei, trebuie presupus aici din logica filozofică.

§ 3

Dreptul este pozitiv în genere *a)* prin formă, prin aceea de a fi valabil într-un stat, și această autoritate legală este
25 principiul cunoașterii acestuia, știința pozitivă a dreptului. *b)* În ce privește conținutul său, acest drept primește un element pozitiv α) prin caracterul național particular al unui popor, prin etapa dezvoltării sale istorice, și prin legătura tuturor raporturilor ce aparțin necesității naturale, β) prin necesitatea ca un sistem al unui drept legal să conțină aplicarea conceptului general la natura particulară a obiectelor și cazurilor, date din afară, — o aplicare care nu mai este gîndire speculativă și dezvoltare a conceptului, ci este o subsumare a intelectului ; γ) prin determinările ultime, necesare pentru decizie, în realitate.

Atunci cînd dreptului pozitiv și legilor îi sînt opuse sentimentul inimii, inclinația și bunul plac, nu filozofia poate fi, cel puțin, aceea care să recunoască asemenea autorități. — Faptul că forța și tirania pot să fie un element al dreptului pozitiv este accidental pentru acesta și nu privește natura sa. Se va arăta mai tîrziu (§ 211—214) locul unde dreptul trebuie să devină pozitiv. Aici, determinările care vor fi date atunci au fost introduse numai spre a arăta granițele dreptului filozofic și spre a înlătura totodată eventuala reprezentare sau chiar cerința că un cod pozitiv, aceasta înseamnă unul de care are nevoie statul real, ar putea rezulta din dezvoltarea sistematică a dreptului filozofic. Prin faptul că dreptul natural sau dreptul filozofic este diferit de dreptul pozitiv,

a face de aici afirmația că ele sînt opuse și că se contrazic, ar fi o mare greșală ; acela este față de acesta din urmă mai mult în raportul instituțiilor față de pandecte. — În ce privește elementul istoric în dreptul pozitiv (menționat întîi în acest paragraf) Montesquieu a dat privirea istorică adevărată, adevăratul punct de vedere filozofic : de a nu considera 26
legiferarea în genere și determinațiile ei particulare în mod izolat și abstract, ci dimpotrivă ca moment dependent al unei totalități unice, în corelație cu toate celelalte determinații care formează caracterul unei națiuni și al unui timp ; în această corelație ele primesc importanța lor adevărată și, prin urmare, justificarea lor. — A considera ivirea și dezvoltarea apărînd în timp a determinațiilor juridice, această strădanie pur istorică, ca și cunoașterea consecvenței lor inteligibile, rezultînd din compararea lor cu raporturi de drept dinainte date, are în sfera sa proprie meritul ei și aprecierea ei ; și ea se află în afara raportului cu considerarea filozofică, întrucît dezvoltarea din temeiuri istorice nu se confundă ea însăși cu dezvoltarea din concept și explicarea și justificarea istorică nu este lărgită la importanța unei justificări valabile în și pentru sine. Această diferență, care este foarte importantă și trebuie bine menținută, este totodată foarte vădită; o determinare juridică este poate să se arate perfect fondată și consecventă prin circumstanțele și instituțiile juridice date, și totuși să fie în și pentru sine injustă și nerațională, ca o mulțime de determinări ale dreptului privat roman care decurgeau în mod cu totul consecvent din atare instituții ca puterea paternă romană, din căsătoria romană. Chiar dacă aceste reguli de drept ar fi juste și raționale, este totuși cu totul altceva de a arăta aceasta despre ele, ceea ce nu se poate face într-adevăr decît prin concept, și altceva de a înfățișa istoricul apariției lor, circumstanțele, cazurile, nevoile și ocaziile care au dus la stabilirea lor. O atare indicare și cunoaștere (pragmatică) din 27
cauzele istorice mai apropiate sau îndepărtate este numită adesea : o explicare, sau mai curînd încă, o concepere și se crede că prin această arătare a aspectului istoric se face totul, sau mai degrabă esențialul, spre a înțelege legea sau instituția juridică ; în timp ce dimpotrivă aceea ce este cu adevărat esențial, conceptul lucrului, a fost trecut cu totul sub tăcere. — Se mai obișnuiește să se vorbească despre

concepte de drept romane, germanice, de concepte așa cum sînt definite în cutare sau cutare cod, în timp ce acolo nu apare nimic despre concepte, ci numai determinări juridice generale, principii abstracte, axiome, legi și altele asemănătoare. Neglijînd această diferență, se ajunge la devierea punctului de vedere și la prefacerea întrebării despre adevărata îndreptățire juridică într-o justificare prin circumstanțe, în consecință din presupoziții care sînt tot așa de puțin îndreptățite, și, în general, să se pună relativul în locul absolutului, aparița exterioară în locul naturii lucrului. Se întîmplă justificării istorice a dreptului, atunci cînd ea confundă originea exterioară cu constituirea din concept, că ea face atunci în mod inconștient contrariul a ceea ce ea urmărește. Dacă nașterea unei instituții se dovedește ca perfect adecvată scopului și necesară sub circumstanțele ei determinate, și prin aceasta este realizat ceea ce cere punctul de vedere istoric, atunci, dacă aceasta urmează să fie privit drept o justificare generală a lucrului însuși, rezultă mai degrabă contrariul, anume că, fiindcă atare circumstanțe nu mai sînt date, instituția și-a pierdut mai degrabă sensul și dreptul ei. Așa de ex. cînd pentru menținerea mă-
28 năstirilor a fost făcut valabil meritul lor în defrișarea și popularea deșerturilor, în menținerea culturii prin învățămînt și copieri etc., și acest merit a fost privit ca temei și determinare pentru continuarea existenței lor, urmează de aici mai degrabă că, în circumstanțe cu totul schimbate, ele au devenit, în această măsură cel puțin, de prisos și lipsite de scop. — Întrucît însă semnificația istorică, înfățișarea și facerea inteligibilă istorică a originii, și de altă parte privirea filozofică deopotrivă a originii și a conceptului lucrului se găsesc în sfere diferite, ele pot păstra în măsura aceasta o poziție indiferentă una față de alta. Deoarece însă chiar în cercetarea științifică această poziție liniștită nu este totdeauna păstrată, eu mai introduc ceva ce privește această atingere, așa cum apare în *Manualul de istorie a dreptului roman* a lui Hugo, din care poate totodată reieși o explicare mai largă a acelui mod de opoziție. Domnul Hugo pretinde acolo (ediția a 5-a, § 53) „că Cicero laudă cele 12 table cu o privire sarcastică pentru filozofi", și că „filozoful Phavorinus însă le tratează exact așa cum unii mari filozofi au tratat de atunci dreptul pozitiv". D-l Hugo exprimă în

acelaşi loc condamnarea o dată pentru totdeauna a unei asemenea tratări, cu argumentul că „Phavorinus a înţeles tot atît de puţin cele 12 table, cum filozofii înţelegeau dreptul pozitiv". — În ce priveşte îndreptarea filozofului Phavorinus de către învăţatul jurist Sextus Cäcilius (în Gellius, *Noct. Attic.*, XX, 1), ea exprimă mai întîi principiul care rămîne adevărat, al justificării, a ceea ce prin conţinutul său este pur pozitiv. *Non ignoras,* spune Cäcilius foarte just lui Phavorinus, *legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum este rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscite Voconio etc. quid tam necessarium extimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia tamen, haec obliterata et operta sunt civitatis opulentia* etc. — Aceste legi sînt pozitive în măsura în care ele îşi au importanţa şi utilitatea lor după circumstanţe. Ele nu au deci decît o valoare istorică şi de aceea sînt de o natură trecătoare. Cumînţenia legiuitorului şi a guvernelor, în ce au făcut pentru împrejurări date şi au stabilit pentru situaţiile epocii, este un lucru pentru sine care aparţine aprecierii istoriei, de care ea va fi cu atît mai mult recunoscută, cu cît mai mult această justificare va fi sprijinită de un punct de vedere filozofic. — În ce priveşte justificările ulterioare ale celor 12 table, împotriva lui Phavorinus, vreau însă să dau un exemplu, deoarece Cäcilius aduce în aceasta înşelarea perpetuă a metodei intelectului şi a raţionării sale, anume aceea de a aduce pentru un lucru rău un temei bun şi de a crede că prin aceasta l-a justificat. Cu privire la legea oribilă care dădea creditorului dreptul, după termenul expirat, să omoare pe datornic sau să-l vîndă ca sclav, — ba chiar, cînd erau mai mulţi creditori, să-şi taie părţi din el şi să-l împartă astfel între ei, anume în felul că dacă unul ar fi tăiat prea mult sau prea puţin el să nu poată fi obiectul unor instanţe judiciare (clauză care lui Shylok al lui Shakespeare, în *Negustătorul din Ve-* 29

30 *neția* i-ar fi profitat și ar fi fost primită de el cu recunoș-
tință), Cäcilius aduce argumentul bun că prin aceasta fidelitatea și încrederea sînt cu atît mai asigurate și că această lege, tocmai din cauza grozăviei ei, nu a trebuit niciodată să fie aplicată. Lipsei lui de gîndire nu-i scapă atunci numai reflexia că, tocmai prin această determinare, acea intenție, asigurarea finalității și a credinței, este distrusă, dar că el însuși, imediat după aceasta, dă un exemplu despre lipsa efectului legii asupra mărturiilor false, datorită pedepsei sale disproporționate. — Dar nu trebuie să uităm ce vrea d-l Hugo cînd spune că Phavorinus nu a înțeles legea; orice școlar este capabil să o înțeleagă și cel mai bine ar fi înțeles numitul Shylok și clauza citată, atît de avantajoasă pentru el; — prin înțelegere, d-l Hugo trebuia să gîndească numai acea formație a intelectului care, cînd e vorba de o asemenea lege, se liniștește printr-un bun temei. — Un alt loc în care Cäcilius reproșează lui Phavorinus că nu a înțeles, poate fi mărturisit fără să se rușineze și de către un filozof, — că, anume, după lege, unui bolnav, spre a-l aduce ca martor în fața tribunalului, trebuie să i se dea un *iumentum* și nu o *arcera*, ceea ce ar însemna nu numai un cal, ci și o trăsură sau o căruță. Cäcilius putea să tragă din această dispoziție legală o probă nouă a excelenței și preciziei vechilor legi, anume că ele prevedeau, pentru prezentarea unui martor bolnav înaintea judecății, nu numai diferența între un cal și o trăsură, ci și a unei trăsuri de o altă trăsură, a unei trăsuri acoperite și capitonate, cum explică Cäcilius și a uneia care nu este atît de comodă. Am avea astfel de ales între severitatea acelei legi și lipsa de
31 importanță a unor atare clauze, — dar a mărturisi lipsa de importanță a unor atare lucruri și deci a comentariilor savante ale acestora ar fi una din cele mai mari greșeli față de această erudiție și de altele asemănătoare.

În manualul citat, d-l Hugo vorbește și de rațio-nalitate în ceea ce privește dreptul roman. Iată ceea ce m-a izbit în aceasta: după ce a spus cu privire la tratarea perioadei care merge de la constituirea statului pînă la legea celor 12 table (§ 38 și 39) anume că (în Roma) erau multe nevoi și era necesar să se muncească, pentru care, ca ajutor, era nevoie de animale de tras și de povară, așa cum sînt cele de la noi,

că terenul era o succesiune de coline și de văi și că orașul era situat pe o colină etc. — indicații prin care ar fi trebuit poate atins sensul lui Montesquieu, dar în care este greu de socotit că s-a ajuns spiritul său — el declară în § 40 că „starea de drept era încă foarte depărtată de a satisface cele mai înalte cerințe ale rațiunii". (Foarte drept: dreptul roman privitor la familie, sclavaj etc. nu satisfac nici foarte modeste cerințe ale rațiunii), dar, în ce privește perioada următoare, d-l Hugo uită să ne spună în care, sau dacă în una din ele, dreptul roman a satisfăcut cerințele cele mai înalte ale rațiunii. Totuși, se spune (§ 289) despre juriștii clasici, în perioada celei mai înalte perfecții a dreptului roman, că știința, că „s-a remarcat deja de mult că juriștii clasici au fost formați de către filozofie". Însă „puțini știu (prin multele ediții ale manualului d-lui Hugo o știu totuși acum mai mulți) că nu există scriitori care să merite să fie puși 32
lîngă matematicienii, în ce privește deducția consecventă din principii, ca juriștii romani, și să fie puși lîngă creatorul nou al metafizicii în ce privește originalitatea cu totul extraordinară a dezvoltării conceptelor: acest punct din urmă este probat de faptul remarcabil că nicăieri nu apar atîtea trihotomii ca la juriștii clasici și la Kant". — Acea consecință logică lăudată de Leibniz este desigur o proprietate esențială a științei dreptului ca și a matematicilor și a oricărei științe raționale; dar această consecvență a intelectului nu are încă nimic de-a face cu satisfacerea cerințelor rațiunii și cu știința filozofică. În afară de aceasta, trebuie să admirăm mai degrabă inconsecvența juriștilor și pretorilor romani, ca fiind una din marile lor virtuți prin care ei se leapădă de instituțiile nedrepte și oribile, dar prin care s-au văzut siliți să invente *callide* distincții verbale goale (ca aceea de a numi *bonorum possessio* ceea ce în realitate era totuși o moștenire) și chiar să recunoască un refugiu prostesc (prostia este deopotrivă inconsecvență) în scopul de a salva litera legii, așa cum prin *fictio*, ὑπόκρισις, o *filia patroni* ar fi un *filius* (Heinecc., *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24). — Este însă caraghios de a crede că din cauza unor împărțiri trihotomice — mai ales după exemplele aduse acolo în obs. 5 — juriștii clasici s-ar fi apropiat de Kant, și de a vedea așa ceva numindu-se dezvoltare a conceptelor.

§ 4

Terenul dreptului este în genere ce e spiritual şi locul său mai apropiat şi punctul său de plecare este voinţa, care este liberă, astfel încît libertatea constituie substanţa şi determinaţia lui ; şi sistemul dreptului este domeniul libertăţii
33 înfăptuite, lumea spiritului produsă din el însuşi, ca o a doua natură.

Adaus. Libertatea voinţii poate fi cel mai bine explicată printr-o trimitere la natura fizică. Libertatea este anume deopotrivă o determinaţie fundamentală a voinţei, după cum gravitatea este o determinaţie fundamentală a corpurilor. Cînd se spune : materia este grea, s-ar putea crede că acest predicat ar fi doar întîmplător ; el nu este însă, căci nimic nu este lipsit de greutate în ce priveşte materia ; aceasta este mai degrabă gravitatea însăşi. Ceea ce e greu constituie corpul şi este corpul. La fel este cu libertatea şi voinţa, căci ce este liber este voinţa. Voinţa fără libertate este un cuvînt gol, aşa cum libertatea nu este reală decît ca voinţă, ca subiect. În ce priveşte însă legătura voinţii cu gîndirea sînt de observat următoarele : spiritul este gîndirea în genere şi omul se deosebeşte de animal prin gîndire. Dar nu trebuie să ne reprezentăm că omul pe de o parte gîndeşte, pe de altă parte vrea, şi că el are într-un buzunar gîndirea, în celălalt voinţa, deoarece aceasta ar fi o reprezentare goală. Diferenţa între gîndire şi voinţă este numai aceea dintre comportarea teoretică şi practică, dar nu sînt două facultăţi deosebite, ci voinţa este o modalitate particulară a gîndirii : gîndirea ca traducîndu-se în fiinţa-în-fapt, ca impuls de a-şi da fiinţă-în-fapt. Această deosebire între gîndire şi voinţă poate fi exprimată în modul următor : atunci cînd gîndesc un obiect, îl transform în gînd şi îi iau ce este sensibil ; îl transform în ceva care este esenţial şi nemijlocit al meu propriu ; căci numai în gîndire eu sînt la mine, numai conceperea este sfredelirea obiectului, care nu-mi mai stă în faţă şi căruia eu i-am luat ceea ce
34 îi este propriu, ceea ce, în opoziţie cu mine, el avea pentru sine. După cum Adam spune Evei : tu eşti carne din carnea mea şi os din osul meu, tot astfel spune spiritul : acesta este spirit din spiritul meu şi ce e străin a dispărut. Fiecare reprezentare este

o generalizare, și aceasta aparține gîndirii. A face ceva general înseamnă a-l gîndi. Eul este gîndirea și totodată ce e general. Cînd spun Eu, eu las să cadă din aceasta orice particularitate, caracterul, firea mea, cunoștințele, vînsta. Eul este cu totul gol, punctual, simplu, dar este activ în această simplitate. Tabloul variat al lumii este în fața mea : eu stau în fața lui și în această comportare suprim opoziția, fac ca acest conținut să fie al meu. Eul este, în lume, la el acasă, cînd el o cunoaște, mai mult încă, cînd a conceput-o. Pînă aici merge cunoașterea teoretică. Comportarea practică începe din contra cu gîndirea, începe cu eul însuși și apare mai întîi ca opusă, fiindcă ea stabilește imediat o separare. Întrucît sînt practic, activ, adică întrucît acționez, eu mă determin pe mine și a mă determina înseamnă tocmai a pune o diferență. Dar aceste diferențe pe care le pun sînt apoi iar ale mele, determinările îmi revin mie, și scopurile către care sînt împins îmi aparțin mie. Chiar dacă eu exteriorizez acum aceste determinări și diferențe, adică le pun în așa-zisa lume exterioară, ele rămîn totuși ale mele ; ele sînt ceea ce am realizat, am făcut, ele poartă urma spiritului meu. Dacă aceasta este diferența comportării teoretice și practice, atunci putem reda acum raportul celor două. Teoreticul este esențial conținut în practic ; este contra reprezentării că crezi că ambele sînt despărțite, căci nu putem avea voință fără inteligență. Din contră, voința conține teoreticul în ea ; voința se determină ; această determinare este mai întîi ceva interior : ceea ce vreau, eu mi-l propun, este obiect pentru mine. Animalul acționează după impulsuri, este împins de ceva interior și astfel este și el practic, dar el nu are voință, fiindcă el nu-și reprezintă ceea ce urmărește. Tot așa de puțin putem însă să ne comportăm teoretic fără voință, sau să gîndim, căci întrucît gîndim sîntem tocmai activi. Conținutul a ceea ce este gîndit obține într-adevăr forma a ceva ce există, dar acest existent este ceva mijlocit, ceva pus prin activitatea noastră. Aceste diferențe sînt deci inseparabile : ele sînt una și aceeași, și în fiecare activitate, atît a gîndirii cît și a voinții, se găsesc cele două momente.

În ce privește libertatea voinții poate fi amintit modul de procedare anterior al cunoașterii. Se presupunea anume reprezentarea voinței și se căuta ca din ea să se scoată și stabilească o definiție a acesteia, apoi, în felul vechii psihologii empirice, din diferite simțiri și fenomene ale conștiinței obișnuite cum este căința, vina și altele asemănătoare, care nu se

pot *explica* decît prin voința *liberă*, se scotea așa-zisa probă că voința ar fi liberă. Mai comod este însă să te mențiii pe scurt la aceea că libertatea este *dată* ca un *fapt* al conștiinței și că trebuie să *credem* în ea. Că voința este liberă și ce este voința și libertatea, — deducția în această privință, după cum a fost deja observat (§ 2), poate să aibă loc numai în legătură cu întregul. Fundamentele acestei premise, — că *spiritul* este mai întîi *inteligență* și că determinările prin care ea progresează în dezvoltarea ei, de la *sentiment*, prin *reprezentare*, la *gîndire*, sînt drumul prin care ea se produce ca *voință*, care, ca fiind spiritul practic în genere, este adevărul următor al inteligenței, — aceasta am
36 arătat-o în a mea *Enciclopedie a științelor filozofice* (Heidelberg, 1817) și sper să pot da o dată o expunere mai largă a ei. Am cu atît mai mult nevoie să aduc astfel, după cum sper, contribuția mea la o mai adîncă cunoaștere a naturii spiritului, dat fiind că, așa cum a fost remarcat acolo, nu se găsește ușor o știință filozofică în o stare atît de neglijată și de rea cum este *știința spiritului*, care este numită de obicei psihologie. — În considerarea momentelor conceptului voinței, date în acest paragraf și în cele următoare ale introducerei, care sînt rezultatul acestei premise, se poate invoca în folosul reprezentării, conștiința de sine a fiecăruia. Fiecare va găsi mai întîi în sine posibilitatea de a face abstracție de toate, orice ar fi, și deopotrivă de a se determina el însuși, de a-și putea da orice conținut prin el însuși, și deopotrivă, pentru determinările ulterioare, de a găsi exemplul în conștiința sa de sine.

§ 5

Voința conține: α) elementul *purei nedeterminări*, adică a purei reflexii a Eului în sine, în care orice limitare, orice conținut dat și determinat prin natură, nevoi, dorințe și impulsuri, sau prin orice altceva ar fi, este dizolvat; infinitatea ilimitată, a *abstracției absolute* sau *universalității*, pura *gîndire* de sine însuși.

Aceia care consideră gîndirea ca o facultate particulară specifică, separată de voință, considerată ca o facultate tot atît de specifică, și care mai departe consideră gîndirea chiar ca păgubitoare pentru voință, în special pentru voința bună, arată de la început că nu știu nimic despre natura voinței : o observație care va fi încă adesea de făcut asupra aceluiași obiect. — Cînd una singură din laturile voinței, cea specificată aici, — această posibilitate absolută de a mă putea abstrage de la orice determinație în care Eu mă găsesc sau pe care Eu am pus-o în mine, această fugă dinaintea oricărui conținut ca fiind o limitare, este aceea la care se determină voința, sau este, ceea ce e menținut pentru sine de către reprezentare ca fiind libertatea, aceasta este atunci libertatea negativă, adică libertatea intelectului. — Este libertatea vidului, care se poate ridica la o formă reală și devine o pasiune : și anume rămînînd pur teoretică, devine fanatismul religios al purei contemplații indiene ; sau, întorcîndu-se către realitate devine, în politică ca și în religie, fanatismul distrugerii oricărei ordini sociale existente și înlăturarea oricăror indivizi suspecți de a participa la vre-o ordine, ca și distrugerea oricărei organizări, care vrea să-și facă iarăși loc. Numai distrugînd ceva, această voință negativă are sentimentul existenței-sale-în-fapt ; ea crede firește că vrea o stare pozitivă oarecare : de ex. starea de egalitate universală sau a vieții universale religioase, dar ea nu vrea de fapt realitatea pozitivă a acestora, căci aceasta introduce imediat o oarecare ordine, o particularizare atît a instituțiilor cît și a indivizilor ; în timp ce particularizarea și determinarea obiectivă este aceea din distrugerea căreia emană pentru această libertate negativă conștiința ei de sine. Astfel ceea ce ea crede că vrea poate fi pentru sine numai o reprezentare abstractă, și realizarea acesteia poate fi numai furia distrugerii. 37

Adaus. În acest element al voinței stă că eu mă pot libera de orice, pot să renunț la toate scopurile, pot face abstracție de orișice. Omul singur poate să lase să cadă totul, chiar și viața sa : el poate să se sinucidă ; animalul nu poate aceasta ; el rămîne totdeauna numai negativ ; într-o determinare care îi este străină, față de care el numai se obișnuiește. Omul este gîndirea pură a lui însuși, și numai gîndind omul este această 38

putere de a-şi da universalitate, adică de a şterge orice particularitate, orice determinaţie. Această libertate negativă, adică această libertate a intelectului este unilaterală, dar acest unilateral conţine întotdeauna o determinaţie esenţială în sine ; nu trebuie de aceea lepădat, dar lipsa intelectului este că el face dintr-o determinare unilaterală, o determinaţie unică şi cea mai înaltă. În istorie, această formă a libertăţii se întîlneşte deseori. La Indieni, de ex., este considerat drept ce este suprem să persişti doar în cunoaşterea identităţii tale simple cu tine, să rămîi în acest spaţiu gol al interiorităţii tale, aşa cum rămîne lumina lipsită de culoare în intuiţia pură, şi să renunţi la orice activitate a vieţii, la orice scop, la orice reprezentare. În acest mod omul devine B r a h m a n : nu mai este nici o diferenţă între omul finit şi Brahma : orice diferenţă a dispărut mai degrabă în această universalitate. În mod mai concret, această formă apare în fanatismul activ al vieţii politice şi religioase. Aici aparţine, de ex., epoca de teroare a revoluţiei franceze în care orice deosebire a talentelor, a autorităţii, trebuia suprimată. Acest timp a fost o tresărire, o cutremurare, o intoleranţă faţă de orice e particular ; căci fanatismul vrea ceva abstract, nu membre articulate ; acolo unde apar diferenţe, el găseşte aceasta contrar nedeterminării sale şi le suprimă. De aceea, şi poporul, în revoluţie, şi-a distrus iarăşi instituţiile pe care le făcuse singur, deoarece orice instituţie este opusă conştiinţei de sine abstracte a egalităţii.

§ 6

β) Deopotrivă, E u l este trecere din nedeterminare nediferenţiată la d i f e r e n ţ i e r e, d e l i m i t a r e şi punerea unei
89 determinaţii, ca fiind un conţinut şi obiect. — Acest conţinut poate fi dat de altfel de către natură sau produs din conceptul spiritului. Prin această punere a lui însuşi ca ceva d e t e r m i n a t, Eul intră în e x i s t e n ţ ă f a p t i c ă în general ; este momentul absolut a l f i n i t ă ţ i i adică al p a r t i c u l a r i t ă ţ i i Eului.

Acest al doilea moment al *determinării* este deopotrivă *negativitate*, suprimare, ca și primul — este anume suprimarea primei negativități abstracte. — Cum particularul este conținut în universal, de aceea, acest al doilea moment este deja conținut în primul și este numai o punere a ceea ce primul este deja *în sine*; — primul moment, ca prim pentru sine, nu este adevărata infinitate sau universalitate *concretă*, conceputul, — ci numai ceva *determinat*, unilateral; anume fiindcă el este abstracția de orice determinare, el însuși nu este fără determinație; și a fi ceva abstract, unilateral, aceasta formează determinația sa, lipsa sa, finitudinea sa. — Distincția și determinarea celor două momente indicate se găsesc în filozofia lui *Fichte*, și deopotrivă în aceea lui *Kant* ș.a.m.d.; numai că, pentru a rămîne la expunerea lui Fichte, *Eul*, ca nelimitat (în primul principiu al *Doctrinei științei)* este luat numai ca fiind *pozitiv* (el este astfel generalitatea și identitatea intelectului), așa încît acest Eu abstract trebuie să fie, *pentru sine*, *adevărul* și, în consecință, *limitarea* — *negativul* în genere, fie el ca o limitare dată, exterioară, sau ca proprie activitate a Eului, — (în a doua propoziție) apare ca adăugată. — A concepe negativitatea imanentă în ce e universal sau identic, ca și în Eu a fost pasul următor pe care filozofia speculativă trebuia să-l facă, — necesitate pe care nu o bănuiesc aceia care nu concep *dualismul infinității* 46
și *finității*, nici barem, ca Fichte, în imanență și abstracție.

Adaus. Acest al doilea moment apare ca momentul opus; el trebuie considerat în modalitatea sa generală; el aparține libertății, dar nu constituie întreaga libertate. Eul merge aici de la nedeterminarea lipsită de diferențe, la punerea unei determinații, ca a unui conținut și obiect. Eu nu vreau numai, ci vreau *ceva*. O voință care, așa cum a fost expus în paragrafele anterioare, vrea numai generalul abstract, nu vrea *nimic* și nu este de aceea voință. Particularul, pe care-l vrea voința, este o limitare, căci voința trebuie spre a fi voință să se mărginească în genere. Că voința vrea *ceva*, este limita, negația. Particularizarea este astfel aceea ce se numește de regulă finitate. În mod obișnuit, reflexia consideră primul moment, anume ce e nedeterminat, ca fiind absolutul și ce e mai înalt, și în opoziție limitatul ca pe o simplă negație a acestei

nedeterminări. Dar această nedeterminare este ea însăşi numai o negaţie faţă de ce e determinat, faţă de finitate. Eul este această singurătate şi negaţie absolută. Voinţa nedeterminată este aşadar tot atît de unilaterală ca aceea care stă numai în determinaţie.

§ 7

γ) Voinţa este unitatea acestor două momente ; — este particularitatea reflectată în sine şi prin aceasta ridicată la universalitate ; — singularitate ; autodeterminarea Eului constă, în una, în a se situa ca negativul său însuşi, anume ca determinat, mărginit şi a rămîne la sine, adică în identitatea sa cu sine şi în universalitatea sa ; şi, în determinare, a se lega doar cu el însuşi.
41 **Eul** se determină întrucît el este raportarea negativităţii la sine însuşi ; ca fiind această raportare asupra sa, el este deopotrivă indiferent faţă de această determinaţie, o ştie ca fiind a sa şi ideală, ca fiind o pură posibilitate, prin care el nu este legat, ci în care el este numai fiindcă el se pune în ea. — Aceasta este libertatea voinţii, care îi constituie conceputul sau substanţialitatea, gravitatea sa, aşa cum gravitatea constituie substanţialitatea corpului.

Fiecare conştiinţă-de-sine se ştie ca ceva universal, ca posibilitatea de a se abstrage de tot ce e determinat, — ca ceva particular cu un obiect, conţinut, scop determinat. Aceste două momente sînt totuşi numai abstracţii ; concretul şi adevărul (şi orice adevăr este concret) este universalitatea, care are ca opus particularul, care însă prin reflexia sa în sine, s-a acordat cu universalul. — Această unitate este singularitatea, dar nu în nemijlocirea ei ca una, aşa cum este singularitatea în reprezentare, ci după conceputul ei *(Enciclopedia ştiinţelor filozofice,* 112—114), — adică această singularitate nu este de fapt altceva decît conceputul însuşi. Acele două prime momente, anume că voinţa poate să facă abstracţie de orice şi că ea ar fi şi determinată, (prin ea sau

prin altceva) — vor fi uşor acordate şi sezizate deoarece pentru sine ele sînt neadevărate şi sînt momente ale intelectului ; dar al treilea, adevărul şi speculativul, (şi orice adevăr, întrucît el este conceput, nu poate fi gîndit decît speculativ), este acela în care intelectul refuză să pătrundă, el care numeşte tocmai conceputul ceea ce este de nepătruns. Dovada şi cercetarea mai amănunţită a acestui interior ultim al speculaţiei, al infinităţii, ca fiind negativitatea ce se raportă la sine, a acestui ultim izvor al oricărei activităţi, vieţi şi conştiinţe, aparţine L o g i c e i, ca purei filozofii speculative. — Se 42
mai poate doar observa aici, că atunci cînd se vorbeşte în felul că : v o i n ţ a este universală, v o i n ţ a se determină, se exprimă deja v o i n ţ a ca s u b i e c t presupus, adică ca un s u b s t r a t, însă nu este ceva gata şi universal înaintea determinării sale şi înaintea suspendării şi idealităţii acestei determinări, ci ea este voinţă abia ca fiind această activitate care se mijloceşte pe sine în sine şi ca o reîntoarcere în sine.

Adaus. Aceea ce numim la propriu voinţă conţine în ea cele două momente anterioare. Eul este mai întîi, ca atare, activitate pură, universalul, care este la sine ; dar acest universal se determină şi în această măsură el nu mai este la sine, ci se pune ca altceva şi încetează de a fi universal. Al treilea moment este acum că în limitarea sa, în acest altul, el este la sine însuşi, că, în timp ce el se determină, el totuşi rămîne la sine şi nu încetează să menţină solid universalul ; acesta este atunci conceptul concret al libertăţii. În timp ce cele două momente anterioare au fost găsite cu totul abstracte şi unilaterale. Această libertate o avem însă deja în forma simţirii, de ex. în prietenie şi iubire. Aici nu eşti unilateral în tine, ci te mărgineşti voluntar în raport cu altul, te ştii însă în această mărginire ca fiind tu însuţi. În determinaţie, omul nu trebuie să se simtă determinat, ci cînd el consideră pe altul ca altul, atunci el are, abia în aceasta, sentimentul său de sine. Libertatea nu stă deci nici în nedeterminare, nici în determinare, ci ea este amîndouă. Voinţa, care se mărgineşte pur şi simplu la un Acesta, o are încăpăţînatul, care crede că nu este liber, cînd el nu are a c e a s t ă voinţă. Voinţa nu este însă legată

de ceva mărginit, ci trebuie să meargă mai departe, căci natura voinței nu este această unilateralitate și dependență, ci libertatea înseamnă a vrea ceva determinat, însă, în această determinație, a fi la sine și a se întoarce din nou în universalitate.

§ 8

Ce e determinat mai departe în particularizare (β, § 6) formează diferența formelor voinții ; *a)* în măsura în care determinația este opoziția formală a subiectivului și obiectivului, ca existență exterioară imediată, avem atunci voința formală ca conștiință-de-sine, care găsește înainte o lume exterioară, și ca fiind singularitatea care în determinație se reîntoarce în sine, ea este procesul care prin mijlocirea activității și a unui mijloc, transpune scopul subiectiv în obiectivitate. În spirit, așa cum el este în și pentru sine, ca fiind acela în care determinația este absolut a sa și este adevărată *(Enciclop.*, § 363), raportul conștiinței formează numai latura apariției voinței, care aici nu mai este considerată pentru sine.

Adaus. Considerarea determinației voinței aparține intelectului și întîi nu este speculativă. Voința este în genere determinată nu numai în sensul conținutului, ci și în sensul formei. Determinația după formă este scopul și împlinirea scopului ; scopul este mai întîi numai ceva ce îmi este interior, ceva subiectiv, dar el trebuie să devie și obiectiv, să lepede lipsa purei subiectivități. Se poate întreba aici de ce el este această lipsă. Dacă aceea ce are o lipsă nu stă în același timp deasupra a ce îi lipsește, atunci lipsa nu este pentru el o lipsă. Pentru noi, animalul este ceva care are lipsuri, pentru el nu. Scopul, în măsura în care la început este numai al nostru, este pentru noi o lipsă, căci libertatea și voința sînt pentru noi unitate a subiectivului și obiectivului. Scopul trebuie deci pus obiectiv, și el nu ajunge prin aceasta într-o determinație nouă, unilaterală, ci numai la realizarea lui.

§ 9

b) Întrucît determinaţiile voinţei sînt p r o p r i i ale voinţei, sînt în genere particularizarea ei reflectată în s i n e, ele sînt c o n ţ i n u t. Acest conţinut, ca conţinut al voinţii, este pentru ea după forma dată în *a)*, s c o p: pe de o parte, scop interior sau subiectiv în voinţa care îşi reprezintă, de altă parte scop realizat, îndeplinit prin mijlocirea activităţii care transpune subiectivul în obiectivitate.

§ 10

Acest conţinut, adică determinarea diferită a voinţei, este mai întîi n e m i j l o c i t. Astfel, voinţa nu este l i b e r ă decît î n s i n e, adică p e n t r u n o i, adică este în genere v o i n ţ a î n c o n c e p t u l e i. Numai atunci cînd voinţa se are pe sine ca obiect, ea este p e n t r u s i n e ceea ce ea este î n s i n e.

Finitatea constă, conform acestei determinaţii, în aceea că ceea ce este ceva în s i n e, adică prin conceptul său, este o existenţă sau un fenomen diferit de ceea ce este p e n t r u s i n e: astfel, de ex., exterioritatea abstractă a naturii este î n s i n e spaţiul, p e n t r u s i n e este însă timpul. Trebuie făcută aici dubla observaţie: întîi, că deoarece adevărul nu este decît ideea, atunci cînd sesizăm un obiect sau o determinaţie numai aşa cum este î n s i n e, adică în concept, nu-l avem încă în adevărul său; apoi, că ceva există deopotrivă, aşa cum el este c a c o n c e p t, adică î n s i n e, şi că această existenţă este o formă proprie a obiectului (ca mai înainte spaţiul), separarea fiinţei în sine şi pentru sine, care este dată în ce e finit, constituie în acelaşi timp simpla f i i n ţ ă - î n - f a p t a sa, adică a p a r i ţ i a sa (cum se va vedea imediat în exemplul cu privire la voinţa naturală şi apoi la dreptul formal etc.). Intelectul rămîne la simplul a-fi-în-sine, şi numeşte astfel libertatea o f a c u l t a t e, după acest a-fi-în-sine, după cum ea nici nu este în fapt decît p o s i b i l i t a t e a. Dar el consideră această determinaţie ca absolută şi per-

manentă și ia reportarea ei la ceea ce vrea, la realitatea ei în genere, numai ca o aplicare la o materie dată, care nu aparține esenței însăși a libertății ; în acest fel el are de-a face numai cu ce e abstract, nu cu ideea ei și adevărul său.

Adaus. Voința, care nu este voință decît după concept, este în sine liberă, dar în același timp neliberă, căci într-adevăr ea ar fi liberă numai ca conținut perfect determinat ; atunci ea este liberă pentru sine, are libertatea ca obiect, este libertate. Ceea ce este numai prin conceptul său, ceea ce este numai în sine, este numai nemijlocit, numai în mod natural. Aceasta ne este cunoscut și în reprezentare. Copilul este în sine om, are doar în sine rațiune, este mai întîi posibilitatea rațiunii și a libertății și el este astfel liber numai prin conceptul său. Ceea ce este astfel doar în sine, nu este în realitatea lui. Omul, care este rațional în sine, trebuie să se prelucreze, producîndu-se pe el însuși, prin ieșirea din sine, dar deopotrivă prin aceea că se plăsmuiește în sine, așa încît el să devină și pentru sine.

§ 11

Voința, care nu este încă voință liberă decît în sine, este voința nemijlocită, adică naturală. Determinațiile diferenței, pe care conceptul determinîndu-se el însuși le pune în voință, apar în voința nemijlocită ca un conținut dat în mod imediat: — ele sînt instinctele, dorințele, înclinările, prin care voința se găsește determinată
46 de către natură. Acest conținut împreună cu determinările lui dezvoltate vine desigur din ce este rațional în voință, dar, lăsat în această formă a nemijlocirii, el nu este încă în forma raționalității. Acest conținut este anume pentru mine, al meu în genere ; această formă și acel conținut sînt însă încă diferite : voința este astfel în sine voință finită.

Psihologia empirică enumără şi descrie aceste instincte, înclinaţii şi nevoile care se bazează pe ele, aşa cum ea le găseşte în experienţă sau crede că le găseşte şi încearcă să clasifice această materie dată în modul obişnuit. Se va vedea mai departe care este natura o b i e c t i v ă a acestor instincte şi cum aceasta este alcătuită în adevărul ei, fără forma iraţionalităţii, în care ea este instinct, şi cum se înfăţişează în existenţa sa.

Adaus. Şi animalul are instincte, dorinţe, inclinaţii, dar animalul nu are voinţă, şi trebuie să asculte de instinct, dacă nu îl reţine ceva exterior. Omul stă însă ca ceea ce e cu totul nedeterminat, deasupra instinctelor, şi le poate determina şi pune ca fiind ale sale. Instinctul este în natură, dar faptul că eu îl pun în acest Eu depinde de voinţa mea, care, deci, nu poate invoca faptul că el se găseşte în natură.

§ 12

Sistemul acestui conţinut, aşa cum el s e g ă s e ş t e nemijlocit în voinţă, nu este decît ca o masă şi o diversitate de instincte, dintre care fiecare este î n g e n e r e al meu lîngă altele, şi în acelaşi timp este ceva general şi nedeterminat, care are tot felul de obiecte şi moduri de a se satisface. Că voinţa îşi dă, în această dublă nedeterminare, forma singularităţii (§ 7), ea devine hotărîtoare, şi numai ca voinţă care decide, ea este voinţă adevărată.

47 În loc de a d e c i d e ceva *(beschliessen)*, aceasta înseamnă a suprima nedeterminarea în care un conţinut cît şi altul este mai întîi numai unul posibil, limba noastră posedă şi expresia: a s e d e c i d e *(sich entschliessen)*, întrucît nedeterminarea voinţei însăşi, ca fiind ce e neutru, însă infinit fecundat, germenele primitiv al oricărei fiinţe în fapt, conţine în sine determinările şi scopurile şi nu le produce decît din sine.

§ 13

Prin hotărîre, voința se pune ca voința unui individ determinat și ca diferențiindu-se în afară față de altceva. În afara acestei finități, ca fiind conștiință (§ 8), voința nemijlocită este formală și prin deosebirea formei sale și conținutului său; nu îi aparține decît decizia abstractă ca atare, și conținutul nu este încă conținutul și opera libertății sale.

Pentru inteligența care gîndește obiectul și conținutul rămîn ceva universal; ea însăși se comportă ca activitate universală. În voință, universalul are în același timp, prin esență, semnificația a ce este al meu, ca singularitate, și în voința imediată, adică formală, ca fiind singularitate abstractă și nu încă umplută cu universalitatea ei liberă. În voință începe deci propria finitate a inteligenței, și numai prin aceea că voința se ridică din nou la gîndire și că dă scopurilor sale universalitatea imanentă, ea suprimă diferența formei și a conținutului și se transformă în voință obiectivă, infinită. Înțeleg deci puțin din natura gîndirii și a voinței aceia care cred că în voință în genere omul este infinit, că în gîndire el ar fi însă limitat, ba chiar rațiunea ar fi limitată. În măsura în care gîndirea și voința sînt încă deosebite, inversul este mai degrabă adevărat, și rațiunea care gîndește este, ca voință, faptul de a se hotărî la finitate.

48 **Adaus.** O voință care nu hotărește nimic nu este o voință reală; cel lipsit de caracter nu ajunge niciodată la o hotărîre. Motivul șovăielii poate sta și într-o delicatețe a sufletului care știe că în determinare ea se întovărășește cu finitatea, că își pune o graniță, și că renunță la infinitate; ea nu vrea însă să renunțe la totalitate, pe care ea o urmărește. Un asemenea suflet este un suflet mort, chiar dacă el vrea să fie un suflet frumos. Cine vrea ceva mare, spune Goethe, trebuie să se poată limita. Numai prin hotărîre omul intră în realitate, oricît de amar i-ar veni, căci inerția nu vrea să iasă din meditarea în sine, în care ea își păstrează o posibilitate generală. Dar posibilitatea nu este încă realitate. Voința, care este sigură de sine, nu se pierde încă de aceea în ce este determinat.

§ 14

Voința finită, că fiind Eul infinit (§ 5) ființînd la sine și reflectîndu-se în sine numai pe latura formei, stă deasupra conținutului, a instinctelor diferite, ca și deasupra celorlalte feluri singulare ale realizării și satisfacerii sale; după cum, în același timp, că fiind infinită numai în mod formal, ca este legată de acest conținut ca fiind determinările naturii sale și realității sale exterioare, totuși, ca nedeterminată, ea nu este legată de conținutul acesta sau celălalt (§ 6 și 11). Acest conținut este în această măsură pentru reflexia Eului în sine numai ceva posibil, ca putînd fi al meu sau nu, și Eul este posibilitatea de a mă determina la acest conținut sau la altul, de a alege între aceste determinări, care pentru el pe această latură (formală) sînt exterioare.

§ 15

Libertatea voinței este, după această determinare, liber arbitru, — în care sînt reunite aceste două aspecte: libera reflexie, făcînd abstracție de tot, și dependența de conținutul și materia dată interior sau exterior. Deoarece acest conținut necesar în sine ca scop este în același timp definit ca posibil față de acea reflexie, liberul arbitru este contingența, în felul în care ea este voință. 49

Reprezentarea cea mai obișnuită pe care o avem despre libertate este aceea a liberului arbitru, — termenul mediu al reflexiei între voința determinată prin instinctele naturale și voința în și pentru sine liberă. Cînd se aude spunînd că libertatea în genere este să poți acționa așa cum vrei, o atare reprezentare poate fi luată numai ca o totală lipsă a culturii gîndirii, în care nu se găsește încă nici o urmă despre aceea ce este voința liberă în și pentru sine, dreptul, moralitatea etc. Reflexia, universalitatea și unitatea

formală a conştiinţei-de-sine, este certitudinea abstractă a voinţei despre libertatea sa, dar ea nu este încă adevărul acesteia, pentru că ea nu se are încă pe sine ca conţinut şi scop, latura subiectivă este deci încă o alta decît cea obiectivă; conţinutul acestei determinări de sine rămîne de aceea strict numai ceva finit. Liberul arbitru este, în loc să fie voinţa în adevărul ei, mai degrabă voinţa ca fiind contradicţia. — În discuţia dusă mai ales în timpul metafizicii lui Wolff — dacă voinţa este cu adevărat liberă sau dacă cunoaşterea libertăţii sale nu este decît o iluzie, — se avea înaintea ochilor liberul arbitru. Determinismul a opus cu dreptate certitudinii acelei abstracte determinări-de-sine conţinutul, care fiind ceva găsit nu este conţinut în acea certitudine şi de aceea îi vine din afară, deşi acest afară al instinctului, al reprezentării este în genere, în orice mod ar fi, conştiinţă împlinită, aşa încît conţinutul nu este ce e propriu activităţii determinîndu-se ea însăşi ca atare. Întrucît astfel numai elementul formal al liberei autodeterminaţii este imanent liberului arbitru şi că celălalt element îi este ceva dat, liberul arbitru, care pretinde a fi libertatea, poate fi numai desigur o iluzie. Libertatea, în orice filozofie a reflexiei, ca în aceea a lui Kant şi apoi în aceea a lui Fries care e o degradare a filozofiei kantiene, nu este altceva decît acea autoactivitate formală.

Adaus. Întrucît am posibilitatea de a mă determina pentru aici sau acolo — aceasta înseamnă fiindcă pot alege — posed astfel liber arbitru, ceea ce se numeşte de obicei libertate. Alegerea pe care o fac stă în universalitatea voinţei, în faptul că pot să fac ca acesta sau acela să fie al meu. Acest „al meu" nu-mi este potrivit, ca conţinut particular, el este deci separat de mine şi este numai în posibilitatea de a fi al meu, aşa cum eu sînt posibilitatea de a mă uni cu el. Alegerea stă deci în nedeterminarea Eului şi în caracterul determinat al unui conţinut. Voinţa nu este deci, datorită acestui conţinut, liberă, deşi ea are formal în sine latura infinităţii; ei nu i se potriveşte nici unul din aceste conţinuturi; în nici unul ea nu se are într-adevăr pe sine. În liberul arbitru este cuprins aceasta: că conţinutul nu este determinat să fie al meu prin natura voinţei mele, ci prin întîmplare; eu sînt deci deopotrivă dependent de acest conţinut, şi aceasta este contradicţia care

zace în liberul arbitru. Omul obişnuit crede că este liber cînd îi este permis să acţioneze după bunul plan, dar tocmai în bunul plac stă faptul că el nu este liber. Cînd vreau ce este raţional, eu nu lucrez ca un individ particular, ci după conceptele eticului în general ; într-o acţiune cu caracter etic nu mă preţuiesc pe mine, ci fac să prevaleze lucrul. Omul însă, întrucît face ceva pe dos, lasă să se ivească cel mai mult particularitatea sa. Raţionalul este drumul mare pe care merge fie- 51
care, unde nimeni nu se distinge. Cînd artişti mari desăvîrşesc o operă, putem spune : aşa trebuie să fie : aceasta înseamnă particularitatea artistului a dispărut cu totul şi nu apare în ea nici o manieră. Fidias nu are nici o manieră. Forma ea însăşi trăieşte şi iese în evidenţă. Dar cu cît un artist este mai slab, cu atît mai mult îl vedem pe el, particularitatea şi bunul plac al său. Dacă în contemplare rămînem la bunul plac, la aceea că omul poate să vrea aceasta sau aceea, aceasta este desigur libertatea lui, dar dacă rămînem la părerea că conţinutul este ceva dat, atunci omul este determinat prin acesta şi tocmai pe această latură el nu mai este liber.

§ 16

Ceea ce este ales în decizie (§ 14), voinţa poate din nou să-l părăsească (§ 5). Cu această posibilitate însă, de a trece deopotrivă peste orice alt conţinut pe care-l pune în loc şi de a merge mai departe în i n f i n i t a t e, voinţa nu scapă de finitate, deoarece fiecare din aceste conţinuturi este ceva diferit de formă, deci ceva finit, şi deoarece contrariul determinării, nedeterminarea, — lipsa de decizie sau abstracţia nu este decît celălalt moment, deopotrivă de unilateral.

§ 17

Contradicţia, care este bunul plac (§ 15), a p a r e, ca d i a l e c t i c ă a instinctelor şi inclinaţiilor, în felul că ele se turbură reciproc, că satisfacerea unuia cere subordonarea

sau jertfirea satisfacerii celuilalt etc. ; şi cum instinctul nu este decît simplă direcţie a determinaţiei sale şi nu îşi are deci în el însuşi măsura, această determinare care subordonează şi sacrifică este decizia întîmplătoare a bunului plac oricum ar proceda : cu inteligenţă calculatoare, socotind de la ce instinct ar obţine mai multă satisfacţie, sau după oricare altă consideraţie.

52 **Adaus.** Instinctele şi inclinaţiile sînt mai întîi conţinut al voinţii, şi numai reflexia stă deasupra acestora ; dar aceste instincte devin ele însele impulsive, se împing unul pe altul, îşi opun obstacole şi vreau să fie toate satisfăcute. Cînd acum mă situez numai într-unul din acestea, neglijînd pe toate celelalte, atunci mă găsesc într-o mărginire distrugătoare, căci tocmai prin aceasta am suprimat universalitatea mea, care este un sistem al tuturor instinctelor. Tot atît de puţin se cîştigă printr-o simplă subordonare a instinctelor, la care intelectul ajunge în mod obişnuit, pentru că aici nu poate fi dată nici o măsură a acestei orînduiri şi cerinţa sfîrşeşte de aceea obişnuit în plictiseala unor moduri de a vorbi generale.

§ 18

În ce priveşte *aprecierea* instinctelor, dialectica se manifestă în sensul că, fiind *imanente*, deci *pozitive*, determinările voinţei nemijlocite sînt *bune* ; *omul* este designat astfel ca *fiind bun din natură*. Dar întrucît ele sînt *determinaţii naturale*, deci opuse libertăţii şi conceptului spiritului în genere şi sînt ce *negativ*, ele trebuie *exterminate* ; omul este numit astfel prin *natură*, *rău*. Ceea ce hotărăşte pentru una sau cealaltă afirmaţie este, din acest punct de vedere, deopotrivă, bunul plac subiectiv.

Adaus. Doctrina creştină, că omul este prin natură rău, stă mai sus decît cealaltă care îl consideră bun ; în interpretarea filozofică ea trebuie sesizată în modul următor. Ca spirit,

omul este o ființă liberă care are poziția de a nu se lăsa determinat prin impulsuri ale naturii. Omul, în starea nemijlocită și necultivată, este deci într-o situație în care el nu trebuie să fie și din care trebuie să se elibereze. Doctrina păcatului originar, fără de care creștinismul nu ar fi religia libertății, are această semnificație.

§ 19

În cerința purificării instinctelor stă repre- 53
zentarea generală că ele sînt liberate de forma determinației lor naturale imediate și de subiectivitatea și hazardul conținutului, și că ele sînt aduse la esența lor substanțială. Ce este adevărat în această cerință imprecisă este că instinctele să fie sistemul rațional al determinărilor voinții ; a le înțelege în acest fel din concept este conținutul științei dreptului.

Conținutul acestei științe poate fi prezentat în toate momentele sale singulare, de ex. : drept, proprietate, moralitate, familie, stat etc. în forma că omul are, de la natură, instinctul dreptului, de asemenea instinctul proprietății, al moralității, și încă instinctul sexual, instinctul social etc. Dacă vrem ca în locul acestei forme a psihologiei empirice să avem într-un chip mai nobil un aspect filozofic, îl obținem ieftin prin ceea ce, așa cum am observat anterior, a trecut și trece încă drept filozofie, cînd ea spune că omul găsește în sine, ca fapt al conștiinței sale, că el vrea dreptul, proprietatea, statul etc. Mai departe va apărea o altă formă a aceluiași conținut care aici apare în forma instinctelor, anume aceea a datoriilor.

§ 20

Reflexia care se raportă la instincte, reprezentîndu-le, calculîndu-le, comparîndu-le între ele și apoi cu mijloacele, urmările lor și cu un întreg al satisfacției — cu fericirea —

aduce în această materie universalitatea formală şi o purifică în acest fel exterior de cruditatea şi de barbaria sa. Această punere în evidenţă a universalităţii gîndirii constituie valoarea absolută a culturi (vezi § 187).

54 **Adaus :** În fericire, gîndul are deja o putere asupra forţei naturale a instinctelor, întrucît ea nu este mulţumită cu ce e momentan, ci cere o fericire întreagă. Aceasta merge în pas cu cultura, în măsura în care aceasta din urmă este tocmai şi ea aceea care face ca un universal să fie valabil. În idealul fericirii stau însă două momente : întîi ceva universal, care este mai sus decît orice particularitate ; fiindcă însă conţinutul acestui universal este iarăşi plăcerea numai generală, apare aici încă o dată singularul şi particularul, deci ceva finit, şi trebuie să ne întoarcem la instinct. Întrucît conţinutul fericirii stă în subiectivitatea şi simţirea fiecăruia, acest scop universal este, de partea sa, particular şi nu este încă dată în el nici o unitate adevărată a conţinutului şi a formei.

§ 21

Dar adevărul acestei universalităţi formale, nedeterminate pentru sine şi găsindu-şi determinaţia sa în acea materie, este universalitatea care se determină ea însăşi, voinţa, libertatea. Întrucît voinţa are, drept conţinut al ei, drept obiect şi scop universalitatea, pe sine însăşi, ca formă infinită, ea nu mai este numai în sine voinţă liberă, ci deopotrivă pentru sine. — Ideea adevărată.

Conştiinţa-de-sine a voinţei, ca dorinţă, instinct, este senzorială, după cum în genere senzorialul înseamnă exterioritatea, şi, prin aceasta, faptul de a fi un exterior al conştiinţei de sine. Voinţa care reflectă are cele două elemente : pe cel sensibil şi universalitatea care gîndeşte ; voinţa fiind în şi pentru sine are ca obiect al ei voinţa însăşi ca atare, adică pe ea însăşi în pura ei universalitate, universalitate care este tocmai faptul că nemijlocirea a ce e

natural și particularitatea cu care este deopotrivă 55
afectată naturalitatea, atunci cînd ea este produsă de reflexie, sînt suspendate. Această suspendare și ridicare în universal este însă ceea ce se numește activitate a gîndirii. Conștiința-de-sine, care curăță și ridică obiectul, conținutul și scopul său pînă la această universalitate, face aceasta ca fiind gîndire ce se impune în voință. Aici este punctul în care se vede clar că voința nu este voința adevărată, liberă, decît ca fiind inteligență care gîndește. Sclavul nu își cunoaște esența, infinitatea și libertatea, el nu se cunoaște ca esență ; — și astfel el nu se cunoaște, aceasta înseamnă că el nu se gîndește pe sine. Această conștiință de sine, care prin gîndire se sesizează ca esență, și care tocmai prin aceasta se separă de contingent și de neadevărat, formează principiul dreptului, al moralității, și al oricărei etici. Aceia care vorbesc filozofic despre drept, moralitate, etic, și vreau ca totdeauna să excludă gîndirea, și ne trimit la sentiment, la inimă și la elan, la însuflețire, exprimă prin aceasta disprețul în care a căzut gîndul și știința însăși, căzută în disperare și în cea mai mare oboseală, își face un principiu din barbarie și din ce este lipsit de gîndire ; și, în măsura în care ar putea, ar răpi omului orice adevăr, valoare și demnitate.

Adaus. Adevărul în filozofie înseamnă aceea că conceptul corespunde realității. Un trup este, de ex., realitatea ; sufletul este conceptul. Suflet și corp trebuie să-și fie însă potrivite ; un om mort este altfel încă o existență, dar nu mai este una adevărată, este o existență-în-fapt lipsită de concept : de aceea corpul mort putrezește. Voința adevărată constă în aceea că ceea ce ea vrea, conținutul ei, este identic cu ea, că deci libertatea vrea libertate.

§ 22

Voința existînd în și pentru sine este într-adevăr in- 56
finită, fiindcă obiectul ei este ea însăși și în consecință nu constituie pentru ea un altul, nici o limită, ci ea mai de-

grabă s-a întors numai în sine. Ea nu este, apoi, pură posibilitate, dispoziție, p u t e r e *(potentia)*, ci este un r e a l-i n f i n i t *(infinitum actu)*, pentru că existența conceptului, adică exterioritatea lui obiectivă, este interiorul însuși.

Cînd vorbim deci de voința liberă numai ca atare, fără specificarea că ea este voința în și pentru sine liberă, atunci vorbim numai despre a p t i t u d i n e a libertății, adică despre voința naturală și finită (§ 11), și tocmai prin aceasta, în ciuda cuvintelor și a părerii noastre, nu despre voința liberă. — Întrucît intelectul ia infinitul numai ca un negativ și, în consecință, ca ceva ce e d i n c o l o, el crede că dă infinitului cu atît mai multă onoare cu cît îl respinge mai departe de sine și îl îndepărtează de sine ca pe ceva străin. În voința liberă, infinitul adevărat are realitate și prezență. — Ea însăși este această idee prezentă în sine.

Adaus. S-a reprezentat pe drept infinitatea prin imaginea unui cerc, căci linia dreaptă merge înainte și mereu mai departe înainte, și ea semnifică infinitatea pur negativă, rea, care nu are, ca cea adevărată, o reîntoarcere în ea însăși. Voința liberă este cu adevărat infinită, căci ea nu este numai o posibilitate și o dispoziție, ci existența-ei-în-fapt exterioară, este interioritatea ei, este ea însăși.

§ 23

Numai în această libertate voința este strict l a s i n e, fiindcă ea nu se raportă la nimic decît la ea însăși, după cum dispare orice raport de d e p e n d e n ță față de a l t c e v a.
57 — Ea este a d e v ă r a t ă, sau mai degrabă a d e v ă r u l î n s u ș i, deoarece determinarea ei constă în a fi, în existența-ei-în-fapt, — aceasta înseamnă ca fiindu-și opusă sieși, ceea ce este conceptul ei, adică conceptul pur are intuiția lui însuși ca scop și realitate a sa.

§ 24

Ea (voința) este universală, deoarece în ea orice mărginire și singularitate particulară este suprimată; aceasta stînd numai în deosebirea dintre concept și obiectul sau conținutul său; sau, în altă formă, în deosebirea ființei sale pentru sine subiective și a ființei sale în sine, — a singularității sale care exclude și hotărește, — și a universalității însăși a ei.

Determinările diferite ale universalității se obțin în Logică (vezi *Enciclopedia științelor filozofice*, § 118—126). Prin această expresie este dată mai întîi reprezentării universalitatea abstractă și exterioară; dar în ce privește universalitatea existînd în și pentru sine în felul în care ea s-a determinat aici, nu trebuie să ne gîndim nici la universalitatea reflexiei, la caracterul comun sau la totalitate, nici la universalitatea abstractă care stă în afara singularului, de cealaltă parte, la identitatea abstractă a intelectului (§ 6 obs.). Este vorba de universalitatea concretă în sine și deci existentă pentru sine, care este substanța, genul imanent sau ideea imanentă a conștiinței de sine; este conceptul voinței libere, ca fiind universalul ce încalcă peste obiectul său, străbate prin determinația lui și care, în ea, este identic cu sine. — Universalul ființînd în și pentru sine este în genere ceea ce se numește rațional și care nu poate fi înțeles decît în acest mod speculativ.

§ 25

Subiectivul înseamnă, în ce privește voința în genere, latura conștiinței sale de sine a singularității (§ 7), spre deosebire de conceptul ei ființînd în sine; de aceea subiectivitatea sa înseamnă α) formă pură, absolută unitate a conștiinței de sine cu sine, în care ea, ca Eu = Eu, este strict interioară și este întemeiere abstractă pe sine — pura certitudine de sine însăși, diferită de adevăr; β) particularitatea voinței ca liber arbitru și ca conținut întîmplător al unor

scopuri oarecare ; γ) în genere, forma unilaterală (§ 8), întrucît ceea ce este voit, oricare ar fi conținutul său, nu este decît doar un conținut aparținînd conștiinței de sine și un scop nerealizat.

§ 26

Voința, α) în măsura în care ea se are pe ea însăși ca determinare a ei și este astfel conformă conceptului ei și adevărată, este voința strict obiectivă ; β) dar voința obiectivă, ea fiind fără forma infinită a conștiinței-de-sine este voința căzută în obiectul ei sau în starea ei, oricum ar fi ea constituită în conținutul ei, — voința copilului sau cea etică (datina) ca și aceea a sclaviei, a superstiției etc. ; γ) obiectivitatea este în sfîrșit forma unilaterală, în opoziție cu determinarea subiectivă a voinței ; prin urmare nemijlocirea ființei-în-fapt ca existență exterioară : în acest sens, voința își devine obiectivă abia prin realizarea scopurilor sale.

Aceste determinări logice ale subiectivității și obiectivității au fost în special introduse aici spre a remarca în mod expres în ce le privește (fiindcă vor fi întrebuințate adeseori în cele ce urmează) că lor li se întîmplă, întocmai ca și altor distincții și determinări opuse ale reflexiei, de a se transforma din cauza finității lor și deci a naturii lor dialectice, în opusul lor. Pentru alte determinări ale opoziției, semnificația lor rămîne totuși fixă pentru reprezentare și intelect, întrucît identitatea lor este încă ceva in-
59 terior. În voință, din contră, atare opoziții, care trebuie să fie abstracte și în același timp determinări ale ei (voinții), — care nu poate fi cunoscută decît ca concretă, — duc de la sine la această identitate și la confundarea sensurilor lor ; — o confundare care se prezintă intelectului numai fără știința lui. Astfel voința, ca fiind libertatea ce este în sine, este subiectivitatea însăși ; aceasta este deci conceptul ei și astfel este obiectivitatea ei. Finitatea este însă subiectivitatea ei, în opoziție cu obiectivitatea, dar tocmai în această opoziție voința nu este la sine, este legată de obiect, și fini-

tatea ei constă deopotrivă în aceea de a nu fi subiectivă etc. — Ce semnificație va avea deci, în cele ce urmează, subiectivul sau obiectivul voinței, va trebui să fie elucidat de fiecare dată din raportul pe care poziția lor o are față de totalitate.

Adaus. Se crede obișnuit ca subiectivul și obiectivul stau opuse, r i g i d, unul în fața altuia. Aceasta nu este însă cazul, căci se trece mai degrabă din unul în altul, căci ele nu sînt determinații abstracte, ca pozitiv și negativ, ci au deja o semnificație mai concretă. Dacă considerăm mai întîi expresia subiectiv, aceasta poate însemna un scop care nu este decît al unui subiect determinat. În acest sens este o foarte rea operă artificială, care nu atinge lucrul însuși, este ceva pur subiectiv. Acest termen poate privi însă conținutul voinței, și el are atunci aproape aceeași semnificație ca bunul plac. Conținutul subiectiv este acela care aparține numai subiectului. Așa de ex. acțiunile rele sînt numai subiective. Atunci poate însă fi numit subiectiv deopotrivă acel Eu cu totul gol care nu se are decît pe el ca obiect și care are forța de a face abstracție de orice alt conținut. Subiectivitatea are astfel pe de o parte o semnificație cu totul particulară, pe de altă parte o semnificație perfect îndreptățită, întrucît tot ce trebuie să recunosc are și sarcina de a deveni ceva al meu și de a dobîndi valabilitate în mine. Aceasta este lăcomia infinită a subiectivității, de a cuprinde totul în acest izvor simplu al Eului pur și a-l consuma. Nu mai puțin ce e obiectiv poate fi înțeles în chip diferit. Putem să înțelegem prin aceasta tot ceea ce noi ne facem obiectiv, fie existențe reale sau simple gînduri pe care ni le punem în față; concepem deopotrivă prin aceasta nemijlocirea existenței-în-fapt, în care scopul trebuie să se realizeze. Chiar dacă scopul este el însuși cu totul particular și subiectiv, îl numim totuși obiectiv atunci cînd el apare. Dar voința obiectivă este și aceea în care există adevăr. Așa, voința lui Dumnezeu, voința morală, este ceva obiectiv. În sfîrșit, poate fi numită obiectivă voința care este cu totul cufundată în obiectul său, voința copilului, care, încrezătoare, stă fără libertate subiectivă, și aceea a sclavului, care încă nu se știe ca fiind liberă și este de aceea o voință lipsită de voință. Obiectivă în acest sens este orice voință care acționează îndrumată de o autoritate străină, și care nu și-a împlinit încă reîntoarcerea infinită în sine.

60

§ 27

Destinația absolută, sau, dacă vrem, instinctul absolut al spiritului liber (§ 21) — acela că libertatea sa să îi fie obiect — obiectivă atît în sensul ca ea să fie sistemul rațional al ei însăși cît și în sensul ca acest sistem să fie realitate imediată (§ 26) — spre a fi pentru sine, ca idee, ceea ce voința este în sine ; — conceptul abstract al ideii voinței este în genere voința liberă care vrea voința liberă.

§ 28

61 Activitatea voinței de a suprima contradicția subiectivității și obiectivității și de a traduce scopurile sale din acea determinare în aceasta, și de a rămîne, în același timp, în obiectivitate, la sine, este, în afara modului formal al conștiinței (§ 8) în care obiectivitatea este numai ca realitate imediată, dezvoltare esențială al conținutului substanțial al ideii (§ 21), o dezvoltare, în care conceptul aduce ideea mai întîi ea însăși abstractă la totalitatea sistemului ei, care, ca fiind substanțialul, este independentă de opoziția unui scop pur subiectiv și de realizarea acestuia, fiind aceeași în aceste două forme.

§ 29

Aceasta, ca o existență-în-fapt, în genere, este existență a voinții libere, este Dreptul. — Dreptul este astfel în genere libertate, ca idee.

Definiția kantiană (Kant, *Doctrina dreptului,* Introducere) și cea admisă în mod general în care „limitarea libertății mele sau a liberului meu arbitru, așa încît el să se poată acorda cu liberul arbitru al fiecăruia după o lege generală, este momentul principal" — conține pe de o parte numai o determinare negativă, aceea a limitării ; de altă

parte pozitivul pe care îl conține, legea universală sau așa-numita lege a rațiunii, acordul între liberul arbitru al unuia cu liberul arbitru al celuilalt, ajunge la cunoscuta identitate formală și la principiul contradicției. Definiția citată a dreptului cuprinde ideea foarte răspîndită, mai ales de la Rousseau, după care baza substanțială și ceea ce este prim trebuie să fie nu voința ca existînd în și pentru sine, rațională, nu spiritul ca spirit a d e v ă r a t, ci spiritul ca individ particular, ca voință a individului singular în propriul său liber arbitru. Principiul acesta odată acceptat, ceea ce este rațional nu poate să apară firește decît ca o limitare pentru această libertate
și deci nu ca o rațiune imanentă, ci numai ca un universal 62
exterior, formal. Acel fel de a vedea este deopotrivă lipsit de orice gînd speculativ și respins de conceptul filozofic, după cum el a produs în minți și în realitate evenimente a căror oroare nu-și găsește paralele decît în platitudinea gîndurilor pe care ele se bazau.

§ 30

Dreptul este ceva î n g e n e r e s f î n t, numai fiindcă el este existența-în-fapt a conceptului absolut, a libertății conștiente de sine. — F o r m a l i s m u l dreptului însă (și mai departe al datoriei) rezultă din faptul că sînt diferențe în dezvoltarea conceptului de libertate. Față de un drept mai formal, aceasta înseamnă m a i a b s t r a c t și de aceea mai mărginit, sfera și nivelul spiritului, în care el a adus în sine la determinare și realitate momentele următoare conținute în ideea sa, au ca fiind mai c o n c r e t e, mai bogate în sine și cu adevărat universale, tocmai de aceea, un drept mai înalt.

Fiecare treaptă a dezvoltării ideii libertății are dreptul ei propriu, fiindcă ea este existența-în-fapt a libertății într-una din determinațiile ei proprii. Cînd se vorbește despre opoziția moralității, a eticului, față de d r e p t, atunci nu se înțelege prin drept decît cel formal al personalității abstracte. Moralitatea, eticul, interesul statului este fiecare un drept special, fiindcă fiecare dintr-aceste forme este o determinare

și o existență în fapt a libertății. În conflict ele nu pot intra decît în măsura în care stau pe aceeași linie, aceea de a fi drepturi ; dacă punctul de vedere moral al spiritului nu ar fi și el un drept, libertatea în una din formele sale, ea nu ar putea să intre în nici un fel în conflict cu dreptul personalității sau cu un altul ; fiindcă dreptul cuprinde în sine conceptul libertății, cea mai înaltă determinație a spiritului, față de care orice altceva este lipsit de
63 substanță. Dar conflictul cuprinde în același timp celălalt moment : că este limitat, și prin aceasta că un drept este subordonat altuia ; numai dreptul spiritului lumii este absolutul neîngrădit.

§ 31

Se presupune aici, de asemenea, din Logică metoda prin care, în știință, conceptul se dezvoltă din el însuși și este numai un progres imanent și o producție a determinațiilor sale, — că procesul nu se realizează prin asigurarea că ar exista raporturi variate, și că el s-ar face apoi prin aplicarea universalului asupra unei atare materii luate din altă parte.

Principiul care pune în mișcare conceptul, care nu numai dizolvă particularizările universalului, ci le și produce, eu îl numesc dialectică. — Dialectică deci nu în sensul că ea desface, încurcă, duce încoace și încolo o propoziție, un obiect dat sentimentului, conștiinței imediate în genere, și nu se ocupă decît de deducția contrariului său, — o dialectică negativă, cum adeseori o găsim chiar la Platon. Ea poate să privească ca ultim rezultat al ei contrariul unei reprezentări, sau, în mod hotărît, ca vechiul scepticism, contradicția acesteia, sau încă, în chip vag, o apropiere de adevăr, o jumătate de soluție modernă. Dialectica mai înaltă a conceptului înseamnă a produce determinarea nu numai ca o pură limită și un contrariu, ci de a scoate și sesiza din ea conținutul pozitiv și rezultatul, prin care numai determinarea este dezvoltare și progres imanent. Această dialectică nu este atunci acțiunea exterioară a unei gîndiri subiective, ci este sufletul propriu al conținutului, care își generează în mod organic ramurile și fructele sale.

Gîndirea ca subiectivă asistă numai la această dezvoltare a ideii, ca proprie activitate a raţiunii sale, fără să-i adauge vre-un ingredient din partea ei. A considera ceva în mod raţional nu înseamnă a adăuga obiectului din afară o raţiune şi a-l prelucra prin aceasta, ci obiectul este pentru el însuşi raţional ; aici spiritul este în libertatea lui, vîrful cel mai înalt al raţiunii conştiente de sine, care îşi dă realitate şi se creează ca lume existentă. Ştiinţei nu îi aparţine decît operaţia de a aduce în conştiinţă această muncă proprie a raţiunii lucrului. 64

§ 32

Determinările în dezvoltarea conceptului sînt, pe de o parte, ele însele concepte ; de altă parte, fiindcă conceptul este în mod esenţial ca idee, ele sînt în forma existenţei-în-fapt ; şi seria conceptelor care rezultă astfel este în acelaşi timp prin aceasta o serie de formaţii concrete ; în acest mod trebuie ele considerate în ştiinţă.

În sens speculativ, modul de existenţă-în-fapt a unui concept şi determinaţia sa sînt unul şi acelaşi. Dar trebuie observat că momentele al căror rezultat este o formă mai bine determinată preced acest rezultat, ca determinări ale conceptului în dezvoltarea ştiinţifică a ideii, dar nu îl preced în dezvoltarea timpului, ca formaţii concrete. Astfel ideea, aşa cum este determinată ca familie, are ca premisă determinările conceptuale drept al căror rezultat ea va fi arătată în cele ce urmează. Dar că aceste premise interioare sînt deja date pentru sine ca formaţii (concrete), ca drept al proprietăţii, contract, moralitate ş.a.m.d., aceasta este cealaltă faţă a dezvoltării, care numai într-o cultură mai înaltă, mai împlinită, a dus la această existenţă specific definită a momentelor ei.

Adaus. Ideea trebuie să se determine în sine tot mai departe, deorece, la început, ea nu este decît concept abstract. Acest concept abstract iniţial nu va fi însă niciodată părăsit,

65 ci el va deveni doar tot mai bogat în sine, şi cea din urmă determinare este astfel cea mai bogată. Determinările care sînt mai întîi numai în sine ajung prin aceasta la independenţa lor liberă, aşa însă încît conceptul rămîne sufletul care ţine totul împreună şi ajunge numai printr-un procedeu imanent la distincţiile lui proprii. Nu se poate spune aşadar că conceptul ajunge la ceva nou, ci ultima determinare cade iar în unitate împreună cu cea dintîi. Chiar cînd conceptul pare deci a se fi dispersat în fiinţa sa în fapt, aceasta nu este decît o aparenţă care se dovedeşte ca atare în progresul lui, întrucît orice singularităţi se întorc pînă la urmă în conceptul universalului. În ştiinţele empirice se analizează de obicei ceea ce este găsit în percepţie, şi cînd singularul a fost adus la ce este comun, atunci acesta este numit concept. Noi nu procedăm astfel, căci noi vrem numai să vedem modul în care conceptul se determină singur şi ne constrîngem să nu adăugăm nimic din părerea şi gîndirea noastră. Ceea ce obţinem însă pe această cale este un şir de gînduri, şi un alt şir de forme existînd pentru sine, la care se poate întîmpla ca ordinea timpului în apariţia reală să fie, în parte, alta decît ordinea conceptului. Astfel nu se poate spune, de ex., că proprietatea a existat înaintea familiei, şi totuşi ea va fi tratată înaintea acesteia. S-ar putea deci pune aici întrebarea : de ce nu începem cu ce este mai înalt, aceasta înseamnă cu ce e adevărat în mod concret. Răspunsul va fi : deoarece tocmai vrem să vedem ce e adevărat în forma unui rezultat, şi pentru aceasta trebuie în mod esenţial ca mai întîi să înţelegem conceptul abstract însuşi. Aceea ce este real, forma concretă a conceptului, este astfel pentru noi numai ce urmează,
66 şi este mai departe, chiar dacă în realitate ar fi ceea ce este mai întîi. Progresul nostru este acela că formele abstracte nu se arată ca subzistînd pentru ele, ci ca fiind neadevărate.

ÎMPĂRŢIREA LUCRĂRII

§ 33

După etapele dezvoltării ideii voinţii în şi pentru sine libere, voinţa este :

A. nemijlocită, conceptul său este deci abstract, — personalitatea, și ființa-ei-în-fapt este un lucru nemijlocit exterior ; — sfera dreptului abstract, adică formal.

B. Voința reflectată în sine din existența-în-fapt exterioară, ca singularitate subiectivă, determinată în fața universalului, — acesta fiind, în parte ca interior, Binele, în parte ca exterior, o lume dată, și aceste două laturi ale ideii ca fiind mijlocite numai una prin alta ; este ideea în divizarea ei, adică în existența particulară, dreptul voinței subiective, în raport cu dreptul lumii și ca dreptul ideii, dar al ideii care nu e decît în sine ; sfera moralității (moralitatea subiectivă).

C. Unitatea și adevărul acestor două momente abstracte, — ideea gîndită a Binelui realizată în voința reflectată în sine și în lumea exterioară ; — așa încît libertatea ca fiind substanța, există deopotrivă ca realitate și necesitate, ca și ca voință subiectivă ; — ideea în existența ei în și pentru sine universală ; eticul (moralitatea obiectivă).

Substanța etică este însă totodată :

a. spirit natural ; — familia,

b. în divizarea și modul apariției este — societatea civilă,

c. statul, ca fiind libertatea deopotrivă universală și obiectivă, în libera independență a voinții particulare ; — care spirit real și organic al unui popor și prin raportul spiritelor particulare ale popoarelor între ele, în istoria universală devine real și se manifestă ca spirit universal al lumii, al cărui drept este cel mai înalt. 67

Că un lucru sau conținut, care este pus mai întîi după conceptul său, adică așa cum el este în sine, are aspectul nemijlocirii, adică al ființei, este presu-

pus din logica speculativă ; altceva este conceptul care este pentru sine în forma conceptului ; acesta nu mai este ceva nemijlocit. — La fel este presupus principiul care determină diviziunea. Diviziunea poate fi privită și ca o înainte-indicare istorică a părților, căci diferitele etape trebuie să se producă ca momente ale dezvoltării ideii, din însăși natura conținutului. O diviziune filozofică nu este de loc o clasificare exterioară făcută după unul sau mai multe principii de diviziune a unei materii date, ci este diferențierea imanentă a conceptului însuși. Moralitatea (moralitatea subiectivă) — și eticul (moralitatea obiectivă), care de obicei sînt luate în același sens, sînt luate aici în sensuri esențiale diferite. De altfel și reprezentarea pare a le deosebi ; limbajul kantian se servește mai ales de expresia moralitate, după cum principiile practice ale acestei filozofii se mărginesc în totul la acest concept și fac punctul de vedere al eticului chiar imposibil, îl distrug în mod expres și îl revoltă. Dar, chiar dacă, prin etimologia lor, moralitatea și eticul ar avea același sens, aceasta nu ne-ar împiedica să întrebuințăm aceste cuvinte totuși diferite pentru concepte diferite.

68 **Adaus.** Cînd vorbim aici despre drept, noi nu înțelegem numai dreptul civil, care se înțelege de obicei prin el, ci moralitatea, eticul, și istoria lumii, care aparțin deopotrivă aici, fiindcă conceptul aduce împreună gîndurile potrivit adevărului. Voința liberă trebuie mai întîi, spre a nu rămîne abstractă, să-și dea o existență-în-fapt, și primul material sensibil al acestei existențe-în-fapt sînt lucrurile, aceasta înseamnă lucrurile exterioare. Această primă modalitate a libertății este aceea pe care trebuie să o cunoaștem ca proprietate, sfera dreptului formal și abstract, căreia îi aparțin nu mai puțin proprietatea în forma ei mijlocită, ca contract, și dreptul în lezarea lui, ca crimă și pedeapsă. Libertatea, pe care o avem aici este ceea ce numim persoană, aceasta înseamnă subiectul care este liber și anume este liber pentru sine și care își dă existența-în-fapt în lucruri. Această simplă nemijlocire a existenței-în-fapt nu este însă potrivită libertății, și negația acestei determinări este sfera moralității. Eu nu mai sînt doar liber în acest lucru nemijlocit, ci sînt și în nemijlocirea suprimată, aceasta înseamnă că sînt liber în mine însumi, în ce e subiectiv. În această

sferă este vorba de înțelegerea și de intenția mea, de scopul meu, în timp ce exterioritatea este pusă ca indiferență. Binele, care este aici scopul general, nu trebuie să rămînă însă în interiorul meu, ci el trebuie să se realizeze. Voința subiectivă cere anume ca interiorul ei, aceasta înseamnă scopul ei, să primească o existență-în-fapt exterioară, prin urmare ca binele să fie împlinit în existența exterioară. Moralitatea, ca și momentul anterior al dreptului formal, sînt amîndouă abstracții al căror adevăr este abia e t i c u l. Eticul este astfel unitatea voinței în conceptul său, și a voinței individului singular, aceasta înseamnă a subiectului. Prima sa ființă-în-fapt este iarăși ceva natural, în 69
forma dragostei și a simțirii, f a m i l i a ; individul a suprimat aici personalitatea sa aspră și se găsește, cu conștiința sa, într-un întreg. Dar în etapa următoare trebuie văzută pierderea propriului etic și a unității substanțiale ; familia decade și membrii ei se comportă ca independenți unul față de altul, întrucît numai legătura nevoilor reciproce îi reunește. Această treaptă a s o c i e t ă ț i i c i v i l e a fost privită adesea ca fiind statul. Însă s t a t u l este de-abia a treia etapă, este eticul și spiritul în care își găsește locul imensa unificare a independenței individualității și substanțialității generale. Dreptul statului este de aceea mai înalt decît alte trepte : este libertatea în formele ei cele mai concrete, care cade numai încă sub adevărul absolut, cel mai înalt, al spiritului lumii.

PARTEA ÎNTÎI

DREPTUL ABSTRACT

§ 34

Voința în și pentru sine liberă, așa cum ea este în con- 70
ceptul ei abstract, este în determinația n e m i j l o c i r i i. Prin aceasta, ea este realitatea ei negativă față de ce e real, raportîndu-se numai în mod abstract la sine, — voință i n d i v i d u a l ă î n s i n e a unui s u b i e c t. Prin momentul p a r t i c u l a r i t ă ț i i voinței, ea are un conținut mai larg de scopuri determinate, iar ca individualitate care exclude, ea are în același timp acest conținut ca pe o lume exterioară, găsită nemijlocit în fața ei.

Adaus. Cînd se spune că voința liberă în și pentru sine, așa cum ea este în conceptul ei abstract, se găsește în determinația nemijlocirii, atunci prin aceasta trebuie să se înțeleagă următoarele : ideea împlinită a voinței ar fi starea în care conceptul s-ar fi realizat deplin și în care existența-în-fapt a acestuia nu ar fi decît dezvoltarea lui însuși. La început însă, conceptul este abstract, aceasta înseamnă că toate determinațiile sînt anume conținute în el, dar numai conținute ; ele sînt doar în sine și nu încă dezvoltate ca totalitate în ele înseși. Cînd

spun : eu sînt liber, atunci eul este încă acest a-fi-în-sine fără opoziţie, pe cînd din contră în ce este moral există deja o opo-
71 ziţie, căci aici eu sînt ca voinţă singulară, şi binele este universalul, deşi el este în mine însumi. Aici voinţa are deja în ea înseşi distincţia între singularitate şi universalitate şi este, prin aceasta, determinată. Dar, la început, o atare distincţie nu este încă dată, căci în prima unitate abstractă nu este încă nici un progres şi nici o mijlocire ; voinţa este astfel în forma nemijlocirii, a fiinţei. Evidenţa esenţială care ar fi de dobîndit aici este că această primă nedeterminare este ea însăşi o determinare. Căci nedeterminarea stă în aceea că între voinţă şi conţinutul ei nu este încă nici o distincţie ; dar ea însăşi, opusă la ce e determinat, cade în determinarea de a fi un determinat : identitatea abstractă este aceea care formează aici determinarea ; voinţa devine prin aceasta voinţă singulară, — p e r s o a n a.

§ 35

U n i v e r s a l i t a t e a acestei voinţe libere pentru sine este formală, este s i m p l a raportare conştientă de sine asupra sa, fără alt conţinut, în singularitatea sa, — subiectul este în această măsură p e r s o a n ă. În p e r s o n a l i t a t e este implicat că eu, ca a c e s t a, fiind complet determinat şi finit din toate punctele de vedere (în liberul-arbitru interior, în instincte şi dorinţe, ca şi în ce priveşte existenţa-în-fapt nemijlocită, exterioară) sînt totuşi în chip absolut, simplă raportare la mine ; şi că, în finitate, eu mă cunosc ca ce este u n i v e r s a l, i n f i n i t şi l i b e r.

Personalitatea începe numai atunci cînd subiectul nu are despre sine doar o conştiinţă-de-sine în genere, ea fiind un eu concret, determinat într-un fel oarecare, ci mai degrabă o conştiinţă despre sine ca fiind un eu cu totul abstract, în care orice mărginire şi valabilitate concretă sînt

negație și fără valoare. În personalitate se află deci cunoașterea de s i n e, ca o b i e c t, dar ca un obiect ridicat prin gîndire la infinitatea simplă și, prin aceasta, ca un obiect pur identic cu sine. Indivizii și popoarele nu au încă personalitate în măsura în care nu au ajuns încă la această gîndire și cunoaștere pură de sine. Spiritul existînd în și pentru sine se distinge de spiritul care apare, prin aceea că în aceeași determinare în care acesta nu este decît c o n ș t i i n ț ă d e s i n e, — este conștiință d e s p r e s i n e, dar numai prin voința naturală și prin opozițiile încă exterioare ale acesteia, spiritul se are ca obiect și scop, ca fiind eu abstract și anume liber, și astfel el este p e r s o a n a. 72

Adaus. Voința, ființînd pentru sine, adică voința abstractă, este persoana. Ce este mai înalt pentru om este de a fi persoană, dar cu toate acestea simpla abstracție „persoană" este, chiar în expresie, ceva de disprețuit. Persoana este esențial deosebită de subiect, căci subiectul este numai posibilitatea personalității dat fiind că fiecare ființă vie în genere este un subiect. Persoana este deci subiectul pentru care este această subiectivitate, căci, în persoană, eu sînt strict pentru mine : ea este singularitatea libertății în pura ființă-pentru-sine. Ca fiind această persoană, eu mă știu liber în mine însumi și pot face abstracție de toate, deoarece nimic nu stă înaintea mea decît pura personalitate, și totuși eu sînt, ca fiind a c e s t a, ceva cu totul determinat : atît de vîrstnic, atît de înalt, în locul acesta, și oricare alte particularități ar mai fi date. Persoana este astfel, în una, ce e mai înalt și ce e cu totul jos ; stă în ea această unitate a infinitului și a ceea ce e strict finit, a limitei determinate și aceea ce trece peste orice limită. Caracterul înalt al persoanei este acela care poate suporta această contradicție, care nu are în sine sau nu ar putea să-l suporte nimic natural.

§ 36

1) Personalitatea conține în genere capacitatea dreptului și formează conceptul și baza, ea însăși abstractă, a dreptului abstract și deci f o r m a l. Imperativul dreptului este deci : 3

fii o persoană şi respectă pe ceilalţi ca persoane.

§ 37

2) Particularitatea voinţei este desigur moment al întregii conştiinţe a voinţei (§ 34), dar ea nu e încă conţinută în personalitatea abstractă ca atare. Ea este deci ce e drept dată, dar, fiind încă diferită de personalitate, de determinaţia libertăţii, — ea este dorinţă, trebuinţă, instinct, preferinţă întîmplătoare etc. În dreptul formal nu este deci vorba de interesul particular, de folosul meu sau de ce este bine pentru mine — şi tot atît de puţin despre temeiul particular al voinţei mele, despre înţelegerea sau intenţia mea.

Adaus. Fiindcă în persoană particularitatea nu este dată încă ca fiind libertate, tot ce priveşte particularitatea este aici ceva indiferent. Dacă cineva nu are nici un interes decît dreptul său formal, atunci acesta poate fi simplă încăpăţînare, aşa cum se întîmplă adesea pentru o inimă şi o conştiinţă mărginită, căci omul primitiv insistă cel mai mult asupra dreptului său, în timp ce înţelegerea largă priveşte ce anume laturi mai poate să aibă lucrul. Dreptul abstract nu este deci decît doar pură posibilitate, şi în această măsură ceva formal faţă de întreaga sferă a raportului. De aceea determinaţia juridică dă o împuternicire, dar nu este absolut necesar ca eu să-mi urmăresc dreptul, fiindcă el nu este decît o latură a întregului raport. Posibilitatea este anume fiinţă, care are semnificaţia şi de a nu fi.

§ 38

În raport cu acţiunea concretă şi cu relaţiile morale şi etice, dreptul abstract nu este, în faţa conţinutului lor mai larg, decît o posibilitate; hotărîrea juridică nu este decît

o permisie, adică o autorizaţie. Necesitatea acestui drept se limitează, din acelaşi motiv al abstracţiei sale, la ce e negativ, la a nu leza personalitatea şi ceea ce decurge dintr-însa. Nu există decît interdicţii juridice, şi forma pozitivă a imperativelor juridice se fondează, în ultima analiză, pe o interdicţie. 74

§ 39

3) Singularitatea care hotărește și este nemijlocită a persoanei se raportă la o natură dată, căreia deci personalitatea voinţei i se opune ca ceva subiectiv; dar pentru aceasta, ca fiind în sine infinită şi universală, limitarea, faptul de a fi numai subiectivă, este contradicţie şi neant. Ea este activitatea de a suprima această limită şi de a-şi da realitate, sau, ceea ce este acelaşi lucru, de a pune această existenţă-în-fapt ca fiind a ei.

§ 40

Dreptul este mai întîi existenţa nemijlocită pe care şi-o dă în mod nemijlocit libertatea,

a) posesia, care este proprietate; — libertatea este aici aceea a voinţei abstracte în genere; adică tocmai prin aceasta a unei persoane singulare, raportîndu-se numai la sine.

b) Persoana, deosebindu-se pe sine de sine, se comportă faţă de o altă persoană şi anume ambele au existenţă una pentru alta numai ca proprietari. Identitatea lor, care este în sine, capătă existenţă-în-fapt prin trecerea proprietăţii uneia în proprietatea celeilalte, prin consimţămînt comun, şi cu menţionarea dreptului lor — în contract.

c) Voința ca fiind *(a)* în raportarea ei la sine, diferențiată nu față de altă persoană, *(b)* ci diferențiată în ea însăși, este, ca voință particulară, deosebită de sine și opusă sieși, ca fiind în și pentru sine, — nedreptate și crimă.

75 Împărțirea dreptului în drept al persoanelor și lucrurilor, și în dreptul la acțiuni, are, ca și celelalte multe împărțiri asemănătoare, mai întîi scopul de a aduce într-o ordine exterioară mulțimea materiei neorganice care se prezintă. Stă în această împărțire îndeosebi confuzia de a amesteca laolaltă drepturi care au ca condiție a lor raporturi substanțiale, ca familia și statul, și drepturi care se referă la simpla personalitate abstractă. În această confuzie se găsește împărțirea kantiană, care a devenit, de altfel, iubită, în drepturi reale *(sächliche)*, personale *(persönliche)* și real-personale *(dinglich-persönliche)*. A dezvolta ce este eronat și lipsit de concept în împărțirea între drept al persoanelor și al lucrurilor care stă la baza dreptului roman (dreptul procedural privește aplicarea dreptului și nu aparține acestei ordini) ar duce prea departe. Aici apare deja clar că numai personalitatea dă un drept asupra lucrurilor și că, de aceea, dreptul personal este prin esență un drept al lucrurilor, — lucrul luat în sens general, ca ce este exterior libertății în genere, căruia îi aparțin și corpul meu, viața mea. Acest drept al lucrurilor este dreptul personalității ca atare. În ceea ce privește însă așa-numitul drept al persoanelor, în dreptul roman, omul trebuie să fie mai întîi considerat cu un oarecare *status*, spre a fi o persoană (Heineccii *Elem. iur. civ.*, § LXXV) ; în dreptul roman, personalitatea însăși este așadar, ca opusă sclaviei, numai o stare, un rang. Conținutul așa-zisului drept roman al persoanelor privește, în afară de dreptul la sclavi, cărora le aparțin aproximativ și copiii, și starea lipsei de drept *(capitis diminutio)*, raporturile de familie. La Kant, raporturile de familie constituie în întregime drepturi personale în modalitatea lucrurilor. — Dreptul roman nu este deci dreptul persoanei ca atare, dar cel puțin al persoanei particulare : — mai tîrziu se

va arăta că raportul de familie are ca bază substanțială a sa 76
mai degrabă renunțarea la personalitate. Nu poate să apară
decît ca întors pe dos faptul de a trata dreptul persoanei
special determinate înaintea dreptului general al
personalității. — Drepturile personale, la Kant,
sînt drepturi ce decurg dintr-un contract, ca eu să dau sau
fac ceva, — este acel *jus ad rem* din dreptul roman, care iz-
vorește dintr-o obligație. Este desigur o singură per-
soană aceea care are de făcut ceva printr-un contract, pre-
cum și o singură persoană, aceea care dobîndește dreptul la
o atare prestație, dar un asemenea drept nu poate fi numit
de aceea un drept personal ; orice fel de drept revine numai
la o persoană, și, în mod obiectiv, un drept care se naște
dintr-un contract nu este dreptul asupra unei persoane, ci
numai asupra a ceva exterior ei sau asupra a ceva ce ea
urmează să exteriorizeze, întotdeauna asupra unui lucru.

SECȚIUNEA ÎNTÎI

PROPRIETATEA

§ 41

Persoana trebuie să-și dea o sferă exterioară liber-
tății sale, spre a fi ca Idee. Fiindcă persoana este voința in-
finită în și pentru sine în această primă determinație încă cu
totul abstractă, de aceea, acest element distins de către voință,
care poate forma sfera libertății sale, este totodată determinat
ca ce e nemijlocit diferit și separabil de ea.

Adaus. Ce e rațional în proprietate nu stă în satisfacerea
nevoilor, ci într-aceea că pura subiectivitate a personalității se
suprimă. Abia în proprietate, persoana este ca rațiune. Chiar
dacă prima realitate a libertății mele stă într-un lucru exterior, 77
este așadar o realitate rea, personalitatea abstractă nu poate,
tocmai în nemijlocirea ei, să aibă existență-în-fapt decît în de-
terminația nemijlocirii.

§ 42

Ceea ce este nemijlocit diferit de spiritul liber este, pentru el, ca și în sine, exteriorul în genere, — un lucru, ceva neliber, nepersonal și lipsit de drept.

Lucru are, ca și ce e obiectiv, semnificații opuse: Odată cînd spunem: aceasta este lucrul, este vorba de lucru, nu de persoană — semnificația substanțialului; de cealaltă parte, față de persoană (nu în sens de subiect particular), lucrul este opusul a ce e substanțial, a ceea ce prin determinația sa nu este decît ceva exterior. — Ceea ce pentru spiritul liber, care trebuie deosebit de ce e numai simplă conștiință, este exteriorul, este în și pentru sine, de aceea definiția prin concept a naturii este aceea de a fi exterioritatea în ea însăși.

Adaus. Fiindcă subiectivitatea se desprinde de lucru, acesta nu este numai pentru subiect, ci pentru el însuși ceva exterior. Spațiul și timpul sînt exterioare în acest mod. Eu, ca senzorial, sînt eu însumi exterior, în spațiu și timp. Eu, întrucît am intuiții senzoriale, le am despre ceva care își este sie însuși exterior. Animalul poate intui, dar sufletul animalului nu are sufletul, nu se are pe sine ca obiect, ci ceva exterior.

§ 43

Ca fiind conceptul nemijlocit și astfel ca fiind totodată esențial singularul, persoana are o existență naturală, parte în ea însăși, parte ca ceva față de care ea se comportă ca față de o lume exterioară. — Aici, cu privire la persoana, care ea însăși este încă în prima ei nemijlocire, nu este vorba decît
78 de aceste lucruri ca nemijlocite, nu de determinări capabile să devie lucruri prin mijlocirea voinței.

Abilități ale spiritului, științe, arte, chiar ce e religios (predici, slujbe, rugăciuni, binecuvîntări) descoperiri etc. de-

vin obiecte ale contractului, asimilate *lucrurilor* recunoscute în actele cumpărării, vînzării etc. Ne putem întreba dacă artistul, învățatul etc. este în posesia juridică a artei sale, a științei, a capacității sale de a face o predică, de a sluji o misă, dacă asemenea obiecte sînt *lucruri*. Se va ezita de a numi *lucruri* atare îndemînări, cunoștințe, capacități etc.; întrucît pe de o parte asupra unei atare posesiuni se tratează și se contractează, ca și asupra lucrurilor, pe de altă parte însă, ea este ceva interior și spiritual, înțelegerea poate fi în încurcătură în ce privește calificarea ei juridică, deoarece ea nu are înainte decît opoziția: că ceva este *sau* lucru, *sau* nu este lucru (la fel cum este sau infinit, sau finit). Desigur, cunoștințe, științe, talente etc. sînt proprii spiritului liber și sînt ceva interior acestuia, nu ceva exterior, dar el poate tot atît de bine să le dea, prin exprimare, o ființă-în-fapt exterioară și să le *alieneze* (v. mai jos), prin aceasta ele fiind puse sub determinația de *lucruri*. Ele nu sînt deci la început ceva nemijlocit, ci devin nemijlocite numai prin mijlocirea spiritului, care își coboară interiorul său la nemijlocire și exterioritate. — După clauza nejustă și contrară eticei a dreptului roman, copiii erau, pentru tată, *lucruri*, și acesta, astfel, în posesia juridică a copiilor săi; și el stătea totuși în raportul etic al iubirii față de ei (care, firește, prin acea injustiție, trebuia să fie foarte scăzut). Se afla deci o unire, dar cu totul nedreaptă, a celor două determinări: a lucrului și a ceea ce nu este lucru. — 79
Dreptul abstract are ca obiect numai persoana ca atare; în consecință, nici particularul, care aparține existenței-în-fapt a persoanei și sferei libertății sale, nu-i este obiect decît ca ceva separabil de ea și nemijlocit diferit, —fie că aceasta constituie determinația sa esențială sau că nu-l poate obține decît prin mijlocirea voinței subiective; aceasta face ca abilitățile spirituale, științele etc. să nu vie în considerație decît ca obiect al posesiei lor juridice; posesia corpului și a spiritului, care este cîștigată prin cultivare, studiu, obișnuință etc. și care constituie o *posesie interioară* a spiritului, nu trebuie tratată aici. Despre *trecerea* însă a unei atare proprietăți spirituale în exterioritate, în care ea cade sub determinația unei proprietăți juridice, de drept, se va vorbi numai cînd va fi vorba de *înstrăinare*.

§ 44

Persoana are dreptul să-şi pună voinţa sa în orice lucru, care prin aceasta este al meu, care primeşte ca scop substanţial al lui (deoarece el nu are un atare scop în el însuşi) voinţa mea ca determinare şi suflet al lui — drept absolut de luare în posesie al omului asupra tuturor lucrurilor.

Acea aşa-zisă filozofie, care acordă lucrurilor singulare, nemijlocite, la ce e impersonal, realitate în sensul independenţei şi a adevăratei fiinţe pentru şi în sine, şi la fel aceea care asigură că spiritul nu poate cunoaşte adevărul şi nu poate şti ce este lucrul în sine, este nemijlocit contrazisă de comportarea voinţei libere faţă de aceste lucruri. Dacă pentru conştiinţă, pentru intuiţie şi reprezentare, aşa-zisele lucruri exterioare au aparenţa independenţei, din contră, voinţa liberă este idealismul, adevărul unei atare realităţi.

80 **Adaus.** Toate lucrurile pot deveni proprietatea omului, fiindcă acesta este voinţa liberă şi ca atare este în şi pentru sine ; pe cînd ce îi stă înainte nu are această proprietate. Fiecare are deci dreptul să facă din voinţa sa un lucru, sau să facă din lucru voinţa sa, aceasta înseamnă cu alte cuvinte să suspende lucrul şi să-l transforme în lucru al său ; căci lucrul, ca exterioritate, nu are scop propriu, nu este raportarea infinită a sa asupra sa însăşi, ci îşi este sie însuşi ceva exterior. Un atare exterior este şi ceea ce trăieşte (animalul) şi în această măsură este el însuşi un lucru. Numai voinţa este infinitul, absolutul faţă de orice altceva, în timp ce celălalt de partea sa, nu este decît relativ. A-şi însuşi înseamnă în fond numai a manifesta supremaţia voinţei mele faţă de lucru, şi a dovedit că aceasta nu este în şi pentru sine, nu este scop în sine. Manifestarea are loc prin aceea că eu pun în lucru un alt scop decît acela pe care îl avea nemijlocit ; eu dau la ceva ce trăieşte, ca fiind proprietatea mea, un alt suflet decît avea : îi dau sufletul meu. Voinţa liberă este astfel idealismul care nu socoteşte lucrurile aşa cum sînt, ca fiind în şi pentru sine, în timp ce realismul le consideră ca fiind absolute, măcar că ele se găsesc numai în forma finităţii. Nici chiar animalul nu mai are

această filozofie realistă, căci el consumă lucrurile şi arată astfel că ele nu sînt absolut independente.

§ 45

Faptul că eu am ceva în puterea mea, ea însăşi exterioară, constituie p o s e s i u n e a ; după cum latura particulară că eu fac din nevoie naturală, instinct sau liber-arbitru, ca ceva să fie al meu, constituie interesul particular al posesiei. Latura însă prin care eu, ca voinţă liberă, îmi sînt mie, în posesie, obiectiv, şi astfel sînt mai întîi voinţă reală, constituie ce este adevărat şi juridic în ea : determinaţia p r o p r i e t ă ţ i i.

A avea proprietate apare, din punctul de vedere al nevoii, cînd se face din acesta factorul prim, ca fiind mijloc ; poziţia adevărată este însă că, din punctul de vedere al libertăţii, proprietatea ca primă f i i n ţ ă - î n - f a p t a acesteia este scop esenţial pentru sine. 81

§ 46

Cum în proprietate voinţa mea îmi devine obiectivă ca personală, aşadar ca voinţa individului, proprietatea primeşte caracterul de proprietate p r i v a t ă, iar proprietatea comună, care prin natura ei poate fi posedată individual, primeşte determinaţia unei comunităţi c e s e p o a t e d e s c o m p u n e î n s i n e, în care faptul de a-mi lăsa partea mea este pentru sine un act al liberului arbitru.

Întrebuinţarea obiectelor e l e m e n t a r e nu este, prin natura lor, capabilă de a fi particularizată ca proprietate privată. — L e g i l e a g r a r e la Roma conţin o luptă între comunitatea şi posesia privată a proprietăţii funciare : aceasta din urmă trebuia, ca fiind momentul mai raţional, să păstreze supremaţia, deşi pe spesele unui alt drept. Proprietatea f a m i-

liară prin fideicomise conține un moment care se opune dreptului personalității și, prin acesta, proprietății private. Dar determinările care privesc proprietatea privată pot trebui să fie supuse unei sfere mai înalte ale dreptului, unei ființe colective, statului, cum este cazul în ce privește caracterul privat al proprietății unei așa-numite persoane morale, al proprietății de mînă moartă. Totuși asemenea excepții nu pot fi fondate pe hazard, pe fantezia privată, utilitatea particulară, ci numai în organismul rațional al statului. — Ideea statului platonic conține, ca principiu general, nedreptatea față de persoană, de a o face incapabilă de proprietate privată. Reprezentarea unei înfrățiri a oamenilor, pioasă sau
82 prietenească, sau chiar impusă, cu comunitatea bunurilor și cu eliminarea principiului proprietății private, se poate oferi ușor unei mentalități care nu cunoaște natura libertății spiritului și a dreptului și nu o sesizează în momentele ei determinate. În ce privește latura morală sau religioasă, Epicur a oprit pe prietenii săi de a fonda, așa cum aceștia intenționau, o atare alianță a comunității bunurilor, tocmai din motivul că aceasta ar demonstra o neîncredere și aceia care sînt neîncrezători unii față de alții nu sînt prieteni (Diog. Laert., l.X, n. VI).

Adaus. În proprietate, voința mea este personală, persoana este însă o „aceasta", proprietatea devine deci ce este personal acestei voințe. Deoarece eu dau, prin proprietate, voinței mele o existență-în-fapt, proprietatea trebuie să aibă și determinarea de a fi aceasta, de a fi a mea. Aceasta este învățătura importantă despre necesitatea proprietății private. Dacă pot fi făcute excepții de către stat, acesta este totuși singurul care le poate face; adesea însă, mai ales în timpul nostru, proprietatea privată a fost din nou restabilită de către acesta. Astfel, de ex., multe state au suprimat cu drept mănăstirile, deoarece o comunitate nu are în cele din urmă același drept la proprietate, ca persoana.

§ 47

Ca persoană, eu însumi sînt nemijlocită individualitate, — aceasta înseamnă în determinarea ei mai pre-

cisă ; eu sînt viu în acest corp organic, care este existența-mea-în-fapt externă, nedivizată, universală prin conținutul ei, posibilitatea reală a oricărei existențe-în-fapt determinată ulterior. Dar, ca persoană, eu posed în același timp viața și corpul meu ca pe alte lucruri, numai întrucît acesta este voința mea.

Că eu sînt viu și că am un corp organic, pe latura după care eu nu sînt ca cu ființînd pentru sine, ci exist ca fiind conceptul nemijlocit, se bazează pe conceptul vieții și 83
pe acela al spiritului ca suflet, — pe momente care sînt luate din filozofia naturii.

Eu am aceste membre, viața numai în măsura în care vreau. Animalul nu se poate mutila sau sinucide ; omul însă da.

Adaus. Animalele se au anume în posesie ; sufletul lor este în posesia corpului lor, dar ele nu au nici un drept asupra vieții lor, fiindcă ele nu o vreau.

§ 48

Corpul, întrucît el este nemijlocit existență-în-fapt, nu este adecvat spiritului ; spre a fi un organ docil și un mijloc însuflețit al acestuia, el trebuie să fie luat mai întîi în posesie de către spirit (§ 57). — Dar, pentru ceilalți, eu sînt esențial liber în corpul meu, așa cum îl am nemijlocit.

Numai fiindcă în corpul meu eu sînt viu ca ființă liberă, nu este îngăduit ca această existență vie să fie degradată, folosită ca un animal de povară. Atîta cît trăiesc, sufletul meu (conceptul, și mai presus, libertatea) și corpul nu sînt separate ; acesta este ființa-în-fapt a libertății și eu simt în el. Este deci numai un intelect lipsit de idei, sofistic, acela care poate face distincția după care lucrul în sine, sufletul, nu este atins și atacat cînd corpul este maltratat și cînd existența persoanei este supusă violenței din partea altuia. Eu pot să mă retrag în mine din existența mea și

să o fac ceva exterior, — să țin afară din mine simțirea particulară și să fiu liber în lanțuri. Dar aceasta este voința mea; pentru celălalt, eu sînt în corpul meu; eu nu sînt liber pentru altul decît ca fiind liber în existența-în-fapt: aceasta este o propoziție identică. O violență făcută de alții corpului meu este o violență făcută mie.

84 Faptul că, fiindcă eu o simt, atingerea și violența față de corpul meu mă ating nemijlocit pe mine ca ceva real și prezent, constituie diferența între ofensa personală și violarea proprietății mele exterioare, în care voința mea nu se găsește în această prezență și realitate nemijlocită.

§ 49

În raportul cu lucrurile exterioare, ce e rațional este ca eu să posed proprietate; latura particularului cuprinde însă scopurile subiective, nevoile, bunul plac, talentele, circumstanțele exterioare etc. (§ 45); de acestea depinde posesia doar ca atare, dar această latură particulară nu este încă, în această sferă a personalității abstracte, pusă ca fiind identică cu libertatea. Ce posed și cît posed este deci o contingență juridică.

În ce privește personalitatea, multele persoane (dacă vrem să vorbim aici de mai multe, unde nu se găsește încă o atare diferență) sînt egale. Aceasta este însă o propoziție goală, tautologică; căci persoana este, ca fiind ce e abstract, tocmai ce nu este încă particularizat și pus în diferență determinată. — Egalitatea este identitatea abstractă a intelectului, peste care dă întîi gîndirea reflectantă și cu ea mediocritatea spiritului în genere, cînd îi apare relația unității față de o diferență. Aici egalitatea ar fi doar egalitate a persoanelor abstracte ca atare, în afara cărora cade, tocmai de aceea, tot ce privește posesiunea, acest domeniu al inegalității. Revendicarea făcută uneori în ce privește egalitatea împărțirii pămîntului sau chiar a averii date în alt fel, este o concepție cu atît mai goală și superficială, cu cît în această particularitate nu intervine numai hazardul

exterior al naturii, ci şi întreaga sferă a naturii spirituale, în particularitatea şi diversitatea ei infinită, precum şi în raţiunea ei dezvoltată ca organism. Despre o n e d r e p t a t e a n a t u r i i în ce priveşte neegala împărţire a posesiei şi a averii nu se poate vorbi ; căci natura nu este liberă, şi de aceea ea nu este nici dreaptă, nici nedreaptă. Că toţi oamenii trebuie să aibă un venit pentru nevoile lor, este pe de o parte o d o r i n ţ ă morală, şi, exprimată în această imprecizie, e drept bine intenţionată, dar, ca tot ce e numai bine intenţionat, o dorinţă care nu are nimic obiectiv ; de altă parte, venitul este altceva decît p o s e s i u n e a, şi aparţine altei sfere, societăţii civile. 85

Adaus. Egalitatea pe care am voi să o introducem în raport cu împărţirea bunurilor ar fi, dat fiind că averea depinde de sîrguinţă, desigur iarăşi în scurt timp distrusă. Ceea ce nu se poate însă împlini, aceea nici nu trebuie împlinit. Căci oamenii sînt desigur egali, dar numai ca persoane, aceasta înseamnă în privinţa izvorului posesiei lor. Ca urmare, fiecare om ar trebui să aibă proprietate. Dacă vrem deci să vorbim de egalitate, atunci aceasta este egalitatea pe care trebuie să o considerăm. În afara acesteia cade însă determinarea particularităţii, întrebarea despre cît posed. Aici este falsă afirmarea că justiţia cere ca proprietatea fiecăruia să fie egală ; căci justiţia nu cere decît ca fiecare să aibă proprietate. Mai curînd particularitatea este aceea în care tocmai neegalitatea îşi are locul ei, şi egalitatea ar fi aici nedreptate. Este foarte just că oamenii capătă adesea gust pentru bunurile altora ; aceasta este însă tocmai ce este nedrept, deoarece dreptul este ceea ce rămîne indiferent faţă de particularitate.

§ 50

Că lucrul aparţine aceluia care d i n î n t î m p l a r e este, în timp, p r i m u l care îl ia în posesie, este determinare de prisos, care se înţelege de la sine, fiindcă un al doilea nu poate lua în posesie ceea ce este deja proprietatea altuia. 86

Adaus. Constatările de pînă acum au privit în special propoziţia că personalitatea trebuie să aibă existenţă-în-fapt în

proprietate. Că, acum, primul care ia în posesie este şi proprietar rezultă din cele spuse înainte. Primul nu este proprietar de drept fiindcă este primul, ci pentru că el este voinţă liberă, căci numai prin aceea că un altul vine după el, el devine primul.

§ 51

Pentru proprietate, ca fiind *existenţa-în-fapt* a personalităţii, reprezentarea *mea interioară* şi voinţa că ceva trebuie să fie *al meu* nu sînt suficiente, ci pentru aceasta se cere *luarea în posesie*. *Existenţa-în-fapt* pe care acea voinţă o dobîndeşte astfel, implică în sine faptul posibilităţii recunoaşterii de către alţii. — Ca lucrul pe care pot să-l iau în posesie să fie fără *stăpîn* este o condiţie negativă ce se înţelege de la sine, adică se raportă mai degrabă la relaţia anticipată faţă de alţii.

Adaus. Faptul că persoana îşi pune voinţa sa într-un lucru formează mai întîi conceptul proprietăţii, şi ce urmează este tocmai realizarea acesteia. Actul meu de voinţă interior, care spune că ceva este al meu, trebuie să fie de recunoscut şi pentru alţii. Dacă eu fac ca un lucru să fie al meu, eu îi dau deci acest predicat, care trebuie să apară în el în formă exterioară şi nu să rămînă doar în voinţa mea interioară. Între copii se întîmplă obişnuit că aceştia obiectează contra luării în posesie de către alţii faptul că ei au vrut întîi ; pentru adulţi, acest fel de a vrea nu este însă suficient, căci forma subiectivităţii trebuie îndepărtată şi să se transforme în obiectivitate.

§ 52

Luarea în posesie face din *materia* lucrului proprie-
87 tatea mea, căci materia pentru sine nu îi este proprie.

Materia îmi opune o rezistenţă (şi ea nu este decît aceasta, faptul că îmi opune o rezistenţă), aceasta înseamnă că ea îmi arată fiinţa ei pentru sine abstractă numai întrucît

sînt spirit abstract, anume ca s e n s i b i l (reprezentarea sensibilă consideră, invers, ființa sensibilă a spiritului drept concretă, și raționalul drept ființd abstract), dar, în raport cu voința și cu proprietatea, această ființă-pentru-sine a materiei nu are adevăr. Luarea în posesie, ca f a p t ă e x t e r i o a r ă, prin care este realizat dreptul de a-și însuși lucrurile naturii, apare în condițiile forței fizice, a vicleniei, îndemînării, în genere a mijlocirii prin care ajungem corporal în posesia a ceva. Prin diferența calitativă a lucrurilor naturii stăpînirea lor și luarea lor în posesie are un sens infinit de variat și o tot atît de infinită limitare și contingență. De altfel, genul și ce e elementar ca atare nu sînt o b i e c t p e n t r u s i n g u l a r i t a t e a p e r s o n a l ă : spre a deveni aceasta și spre a putea fi sesizate, ele trebuie să fie întîi divizate, individualizate (o respirație a aerului, — o înghițitură de apă). În imposibilitatea de a lua în posesie un gen exterior ca atare și ce este elementar, nu imposibilitatea exterioară, fizică, trebuie considerată ca decisivă, ci faptul că persoana, ca voință, se determină ca singularitate și, ca persoană, ea este totodată singularitate nemijlocită, deci se comportă ca atare față de ce e exterior ca față de singularități (§ 13, remarcat ; § 43). — Luarea în stăpînire și posesia exterioară devin deci într-un mod infinit mai mult sau mai puțin nedeterminate și imperfecte. Întotdeauna însă materia nu este fără formă esențială, și numai prin aceasta ea este ceva. Cu cît mai mult îmi apropriu această formă, cu atît intru mai mult în posesia 78
r e a l ă a lucrului. Consumarea obiectelor de alimentație este o pătrundere și o schimbare a naturii lor calitative, prin care ele sînt ceea ce sînt, înainte de consumare. Perfecționarea corpului meu organic spre a dobîndi aptitudini, ca și cultivarea spiritului meu este de asemenea o mai mult sau mai puțin perfectă luare în posesie și pătrundere ; spiritul este acela pe care pot în mod mai perfect să mi-l apropriu. Însă această r e a l i t a t e a l u ă r i i î n p o s e s i e este diferită de proprietatea ca atare, care este împlinită prin voința liberă. În fața acesteia, lucrul nu și-a păstrat pentru sine ceva ce-i este propriu, chiar dacă în posesie, ca raport exterior, rămîne o exterioritate. Gîndirea trebuie să devie stăpînă asupra abstractului gol al unei materii fără calități, care, în proprietate, trebuie să rămînă în afara mea și proprie lucrului.

Adaus. Fichte a lansat întrebarea : dacă atunci cînd dau o formă materiei, aceasta ar fi și ea a mea. Trebuie, după el, dacă am lucrat un pahar din aur, ca un altul să poată lua aurul, dacă prin aceasta el nu-mi distruge munca mea. Oricît de separabil ar fi aceasta în reprezentare, această diferență este de fapt o subtilitate goală ; căci dacă iau în posesie un teren și îl ar, atunci nu numai brazda este proprietatea mea, ci și ce e dincolo, pămîntul care aparține brazdei. Eu vreau anume să iau în posesie această materie, întregul : ea nu rămîne deci fără stăpîn, nu rămîne a ei proprie ; căci chiar dacă materia rămîne în afara formei pe care eu vreau să o dau obiectului, forma este tocmai un semn că lucrul trebuie să fie al meu ; materia nu rămîne deci în afara voinței mele, nu rămîne în
89 afara de ceea ce am voit. Nu este deci nimic aici care ar putea fi luat în posesie de către un altul.

§ 53

Proprietatea are determinările sale mai precise în raportul voinței față de lucru ; acest raport este : α) luare nemijlocită în posesie, întrucît voința are existența-ei-în-fapt în lucru, ca ceva pozitiv ; β) întrucît lucrul este ceva negativ față de ea, voința își are existența-sa-în-fapt în el, ca în ceva de negat — folosire, γ) reflexia voinței în sine din lucru — înstrăinare ; — judecata pozitivă, negativă și infinită a voinței asupra lucrului.

A. LUAREA ÎN POSESIE

§ 54

Luarea în posesie este parte sesizarea corporală nemijlocită, parte formarea, parte simpla indicare.

Adaus. Aceste modalități ale luării în posesie conțin mersul de la determinația singularității la aceea a universalității.

Sesizarea corporală nu poate avea loc decît în ce privește lucrul singular ; din contră, indicarea este luarea în posesie prin reprezentare. În indicare eu mă comport reprezentîndu-mi și cred că lucrul este al meu în întregimea lui, nu numai partea pe care pot să o iau în posesie în mod corporal.

§ 55

α) Sesizarea corporală este, pe latura senzorială, întrucît eu sînt în această posesie nemijlocit prezent, și prin aceasta voința mea deopotrivă este de recunoscut, modul cel mai perfect (de a lua în posesie) ; dar, ea este în general un act doar subiectiv, temporar și foarte limitat în ce privește sfera cît și prin natura calitativă a obiectelor. — Prin legătura în care pot pune ceva cu lucruri care deja îmi aparțin, sau în care intră 90
ceva în mod întîmplător, sfera acestei luări în posesie este puțin lărgită prin alte mediații.

Forțe mecanice, arme, instrumente, lărgesc domeniul puterii mele. — Legături, ca aceia a mării, a fluviului care îmi udă terenul meu, a unui teren favorabil vînătorii, pășunatului sau altor întrebuințări care mărginește proprietatea mea fixă, a pietrelor sau altor depozite minerale aflate sub cîmpul meu, comori în sau sub proprietatea mea teritorială — sau legături care se produc în timp și într-un mod accidental (ca o parte a așa-numitelor accesiuni naturale, aluviuni și accidente similare, precum și obiecte naufragiate —, *foetura*, constituie într-adevăr o accesiune la averea mea, însă, ca fiind o relație organică, nu este o adăugare exterioară la un lucru posedat de mine și este deci de un fel cu totul diferit de celelalte accesiuni, — sînt posibilități, în parte mai ușoare, în parte exclusive, de a lua ceva în posesie și de a fi folosite de către un posesor față de un altul ; în parte ceea ce s-a adăugat poate fi privit ca un accident neindependent al lucrului la care s-a adăugat. Acestea sînt în genere legături exterioare, care nu au drept ce le leagă conceptul și viața. Ele cad deci în sarcina intelectului în ce privește aducerea în față și cîntărirea argumentelor pro și contra și a legiferării pozitive, în ce privește decizia, conform

mai mult sau mai puţinei importanţe sau neimportanţe a raporturilor.

Adaus. Luarea în posesie este de natură cu totul singulară ; eu nu iau mai mult în posesie decît ating cu corpul meu, dar imediat intervine al doilea aspect : că lucrurile exterioare au extindere mai largă decît aceea pe care o pot prinde. Întrucît eu am aşa ceva în posesie, altceva este în legătură cu acesta. Eu exercit luarea în posesie prin mînă, domeniul acesteia poate
91 fi însă lărgit. Mîna este acest mare organ pe care animalul nu-l are, şi ceea ce eu apuc cu ea poate fi el însuşi un mijloc prin care ajung mai departe. Cînd posed ceva, intelectul trece imediat dincolo : la pretenţia că nu numai ceea ce posed nemijlocit, ci ce se leagă de acesta ar fi al meu. Aici dreptul pozitiv trebuie să-şi facă constatările sale, căci din concept nu se poate deduce nimic mai mult.

§ 56

β) Prin f o r m a r e (fabricare, *Formirung*), determinarea că ceva este al meu primeşte o exterioritate ce s u b z i s t ă p e n t r u s i n e şi încetează de a fi limitată la prezenţa mea în a c e s t spaţiu şi a c e s t timp şi la prezenţa cunoaşterii şi voinţei mele.

Formarea este în această măsură luarea în posesie cea mai adecvată ideii, fiindcă ea uneşte în ea subiectivul şi obiectivul, de altfel infinit diferită după natura calitativă a obiectelor şi după varietatea scopurilor subiective. Aparţine aici şi formarea organicului, în care aceea ce eu fac pentru el nu rămîne ca ceva exterior, ci este asimilat ; lucrarea pămîntului, cultura plantelor, domesticarea, hrănirea şi creşterea animalelor ; — apoi instalaţii mijlocitoare în scopul utilizării materiilor sau forţelor elementare, acţiune amenajată a unei materii asupra alteia etc.

Adaus. Această formare poate să ia, empiric, cele mai felurite forme. Cîmpul pe care îl lucrez este prin aceasta format. În ce priveşte anorganicul, formarea nu este totdeauna directă.

Cînd clădesc de ex. o moară de vînt, eu nu am format vîntul, dar realizez o formă pentru utilizarea vîntului, care nu-mi poate fi luat, pentru motivul că nu eu l-am format. Şi faptul că eu menajez vînatul poate fi privit ca o modalitate a formării, căci este o comportare care priveşte menţinerea obiectului. Desigur însă dresura animalelor este o formare mai directă, care pleacă mai mult de la mine. 92

§ 57

Omul este prin existenţa lui *nemijlocită*, în el însuşi, ceva natural, exterior conceptului său; abia prin *desăvîrşirea* propriului său corp şi spirit, *esenţial* prin aceea că *conştiinţa* sa de sine se *sesizează* ca fiind *liberă* el se ia în posesie pe sine şi devine proprietatea lui însuşi, şi în opoziţie cu alţii. Această luare în posesie este, invers, totodată transpunerea în realitate a ceea ce el este prin conceptul său (ca o *posibilitate*, facultate, dispoziţie), prin aceasta abia el fiind pus deopotrivă ca ce este al său, după cum şi ca obiect, şi, deosebit de simpla conştiinţă de sine, devenind prin aceasta capabil să primească *forma lucrului* (vezi observaţia la § 43).

Îndreptăţirea pretinsă a *sclavajului* (în toate îndreptăţirile mai precise ale ei, prin forţa fizică, prizonierat de război, salvarea şi menţinerea vieţii, hrănire, educaţie, binefacere, consimţămînt propriu etc.) ca şi justificarea unei *stăpîniri* ca simplu drept al stăpînului în genere, şi toate privirile *istorice* asupra dreptului sclaviei şi al stăpînirii, sînt fondate pe punctul de vedere care ia omul ca *fiinţă naturală* în genere după o *existenţă* (din care face parte şi liberul arbitru) care nu este pe măsura conceptului său. Din contră, afirmarea nedreptăţii absolute a sclavajului ţine strîns de *conceptul* omului ca fiind spirit, ca ceea ce este în *sine* liber, şi este unilaterală în aceea că ia omul ca fiind liber *prin natură*, sau, ceea ce este acelaşi lucru, ia drept adevăr conceptul ca atare în nemijlocirea lui, nu

ideea. Această antinomie se bazează, ca orice antinomie,
93 pe gîndirea formală care ține și afirmă separat cele două momente ale unei idei, fiecare pentru sine, așadar inadecvat ideii și în neadevărul lor. Spiritul liber este tocmai aceasta (§ 21) de a ființa nu ca concept pur, adică în sine, ci de a suprima acest formalism al său însuși și deci existența naturală, nemijlocită, și de a-și da existența numai ca fiind a sa, ca existență liberă. Latura antinomiei care afirmă conceptul libertății are astfel avantajul de a conține punctul de plecare absolut, dar numai punctul de plecare, pentru adevăr, în timp ce cealaltă latură, care rămîne la existența lipsită de concept, nu conține de loc punctul de vedere al rațională tății și al dreptului. Punctul de vedere al voinței libere, prin care începe dreptul și știința dreptului, se află deja dincolo de punctul de vedere neadevărat după care omul este ca ființă naturală și numai ca concept ce ființează în sine, și deci este capabil să fie sclav. Această aparență anterioară lipsită de adevăr privește spiritul care se găsește numai pe punctul de vedere al conștiinței sale ; dialectica conceptului și a conștiinței încă nemijlocite a libertății, produce aici lupta pentru recunoaștere și raportul stăpînirii și al servituții. Pentru ca însă spiritul obiectiv, conținutul dreptului, să nu mai fie iarăși el însuși conceput doar în conceptul său subiectiv și pentru ca principiul că omul în și pentru sine nu este destinat sclavajului să nu fie conceput iarăși ca un pur „trebuie", pentru aceasta este nevoie să intervină cunoașterea că ideea libertății este adevărată numai ca fiind statul.

Adaus. Dacă susținem ferm că omul este în și pentru sine liber, atunci prin aceasta condamnăm sclavajul. Dar faptul că cineva este sclav stă în propria lui voință, astfel cum stă
94 în voința unui popor dacă el este subjugat. Este deci nu numai o nedreptate a acelora care fac sclavi sau care subjugă, ci a sclavilor și a celor subjugați înșiși. Sclavajul cade în trecerea de la starea naturală a oamenilor la adevărata stare etică ; el cade într-o lume în care o nedreptate este încă drept. Aici nedreptatea are valabilitate și se găsește în mod necesar la locul ei.

§ 58

γ) Luarea în posesie care nu e reală pentru sine, ci numai reprezentativă pentru voința mea, este un semn atașat lucrului a cărui semnificație trebuie să fie că eu mi-am plasat în el voința mea. Această luare în posesie este cu totul nedeterminată în privința sferei obiective și importanței ei".

Adaus. Luarea în posesie prin „indicare" este cea mai perfectă din toate, căci și celelalte feluri au mai mult sau mai puțin în ele efectul semnului. Cînd eu sesisez un lucru, sau îl formez, ultima semnificație este deopotrivă, un semn, și anume pentru alții, spre a-i exclude și spre a arăta că eu am pus, în lucru, voința mea. Conceptul semnului este anume că lucrul nu are valoarea a ceea ce el este, ci a ceea ce el trebuie să însemne. Cocarda înseamnă de exemplu că ești cetățean al unui stat, deși culoarea nu are nici o legătură cu națiunea, și ea nu se reprezintă pe ea, ci reprezintă națiunea. Prin aceea că omul poate da un semn și că prin acesta poate dobîndi, el arată tocmai stăpînirea sa asupra lucrurilor.

B. ÎNTREBUINȚAREA LUCRULUI

§ 59

Prin luarea în posesie lucrul primește predicatul că este al meu, și voința are un raport pozitiv față de el. În această identitate, lucrul este pus, tot pe atît, ca ceva negativ, 95
și în această determinare voința mea este voință particulară, nevoie, gust etc. Însă nevoia mea, ca particularitate a unei voințe, este pozitivul, care se satisface, iar lucrul, ca fiind în sine negativul, nu este decît pentru aceasta și o servește. — Întrebuințarea este această realizare a nevoii mele, prin schimbarea, distrugerea, consumarea lucrului, a cărui natură dependentă este revelată prin aceasta și care astfel își împlinește destinația lui.

Că întrebuinţarea este latura *reală* şi realitatea proprietăţii apare pentru reprezentare atunci cînd ea priveşte o proprietate de care nu se face nici un uzaj ca fiind moartă şi fără stăpîn, şi cînd în cazul luării ei în mod ilegal în stăpînire, se aduce ca motiv faptul că proprietarul nu s-a folosit de ea. — Dar voinţa proprietarului, potrivit căreia un lucru este al său, este prima bază substanţială, faţă de care determinarea ulterioară, uzajul, este numai apariţia şi modalitatea particulară, care vine în urma acelei baze universale.

Adaus. Dacă, în semn, eu iau în genere lucrul în posesie în mod general, în întrebuinţare zace un raport încă mai general, întrucît lucrul nu este recunoscut atunci în particularitatea lui, ci este negat de mine. Lucrul este coborît ca mijloc al satisfacerii nevoii mele. Cînd eu şi lucrul ne reunim împreună, atunci trebuie, spre a deveni identici, ca unul să-şi piardă calitatea sa. Eu sînt însă viu, sînt cel care vreau şi cel cu adevărat afirmativ. Lucrul, din contră, este ce e natural. El trebuie deci să piară şi eu mă menţin, ceea ce este în genere privilegiul şi raţiunea organicului.

§ 60

Utilizarea unui lucru în sesizare nemijlocită este pentru sine o luare în posesie *singulară*. În măsura însă în
96 care utilizarea se fondează pe o nevoie durabilă şi este utilizarea repetată a unui produs ce se reînnoieşte, sau chiar se limitează în scopul menţinerii acestei reînnoiri, atunci aceste sau alte circumstanţe fac din acea sesizare nemijlocită un *semn*: că ea trebuie să aibă semnificaţia unei luări generale în posesie, cu această luare în posesie a *bazei* elementare sau organice, sau a celorlalte condiţii ale unor atare producţii.

§ 61

Deoarece substanţa lucrului pentru sine, care este proprietatea mea, este exterioritatea lui, adică nesubstanţialitatea

lui — ea nu este în fața mea scop-final în ea însăși (§ 42) — și cum această exterioritate realizată este utilizarea sau întrebuințarea pe care i-o dau, de aceea *întreaga utilizare* sau întrebuințare este *lucrul în toată întinderea lui*: așa încît, cînd acest uzaj îmi aparține, eu sînt proprietarul lucrului, din care nu rămîne nimic dincolo de sfera întreagă a utilizării ce ar putea fi proprietate a altuia.

Adaus. Raportul întrebuințării față de proprietate este același ca al substanței față de ce e accidental, al interiorului față de exterior, a forței față de exteriorizarea acesteia. Această din urmă nu este decît în măsura în care se exteriorizează, ogorul este ogor numai întrucît el are un produs. Cine are deci folosința unui ogor, este proprietarul întregului și este o abstracție goală să recunoști încă o altă proprietate în ce privește obiectul însuși.

§ 62

Numai o *întrebuințare parțială* sau *temporară*, precum și o *posedare parțială* sau *temporară* (ca *posibilitate* ea însăși parțială sau temporară de a întrebuința lucrul) care îmi aparține, este deci *deosebită* de *proprietatea* lucrului însuși. Dacă întreaga sferă a utilizării mi-ar aparține mie, proprietatea abstractă ar fi însă a unui altul, atunci lucrul, ca fiind al meu, ar fi total pătruns 97
de voința mea (paragraful anterior și § 52), și totuși într-însul s-ar afla ceva de nepătruns pentru mine: voința altuia, și anume voința lui goală. — Eu aș fi pentru mine, în acest lucru, ca voință pozitivă, obiectiv și în același timp neobiectiv: relația unei contradicții absolute. — Proprietatea este deci esențial proprietate *liberă*, *întreagă*.

Distincția între dreptul la *întreaga sferă* a *întrebuințării* și între *proprietatea abstractă* aparține intelectului gol, pentru care ideea — aici ca uni-

tate a proprietății, sau încă a voinței personale în genere și a *realității* acesteia — nu este adevărul, ci pentru care aceste două momente contează în izolarea lor ca fiind ceva adevărat. Această distincție este deci, ca raport real, raportul unei stăpîniri goale, care ar putea fi numită o scrînteală a personalității (dacă scrînteala nu s-ar spune doar despre simpla reprezentare a subiectului și despre realitatea sa, care sînt una, în contradicție nemijlocită), fiindcă a fi *al meu* într-un obiect ar trebui să fie, în mod nemijlocit, voința mea particulară, exclusivă și o altă voință particulară, exclusivă. — În *Institut.*, cartea II, tit. IV, se spune: *ususfructus este jus alienis rebus utendi, fruendi salva rerum substantia.* Tot acolo se spune mai departe: *ne tamen in universum inutiles essent proprietates, semper abscendente usufructu: placuit certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.* — *Placuit* — ca și cum ar fi numai o preferință sau o decizie de a da un sens acelei distincții goale prin această determinare. O *proprietas semper abscendente usufructu* nu ar fi numai *inutilis*, ci nu ar mai fi *proprietas*. — Alte deosebiri ale pro-
98 prietății însăși, ca în *res mancipi* și *nec mancipi*, *dominium Quiritarium* și *Bonitarium* și altele asemănătoare, nu își au locul aici, fiindcă ele nu se raportă la nici o determinație a conceptului proprietății și sînt pure subtilități istorice ale acestui drept; dar raporturile lui *dominii directi* și *dominii utilis*, contractul emfiteutic și celelalte raporturi ale domeniilor feudale cu dările lor de moștenire și alte dări, corvezi și plată în muncă etc., în determinațiile lor multiple, cînd aceste sarcini nu se pot răscumpăra, ele conțin pe de o parte distincția de mai sus, de altă parte nu, tocmai întrucît cu *dominium utile* sînt legate sarcini prin care *dominium directum* devine în același timp un *dominium utile*. Dacă atare raporturi nu ar conține decît acea distincție în stricta ei abstracție, atunci nu ar fi aici doi stăpîni *(domini)*, ci un proprietar și un stăpîn iluzoriu, unul în fața altuia. Dar, din cauza sarcinilor, sînt doi proprietari, care stau în raport. Totuși ei nu se găsesc în raportul unei proprietăți comune. Către acest raport trecerea de la celălalt se află aproape: o trecere care a început deja cînd în *dominium directum* s-a calculat venitul și a fost privit

ca fiind ce e esențial ; prin aceasta ce e necalculabil în stăpînirea unei proprietăți, și era oarecum considerat ca n o b i l, este pus în urma u t i l u l u i, care este aici rațional.

Sînt mai bine de o mie și jumătate de ani de cînd l i b e r t a t e a p e r s o a n e i a început să înflorească, prin creștinism, și a devenit, de altfel pentru o mică parte a umanității, un principiu general. L i b e r t a t e a p r o p r i e t ă ț i i însă recunoscută ca principiu, putem spune, de-abia de ieri, ici și colo ; — un exemplu din istoria lumii în ce privește lungimea timpului de care are nevoie spiritul spre a pro- 99
gresa în conștiința sa de sine, și împotriva nerăbdării opiniei.

§ 63

Lucrul, la întrebuințare, este singular, determinat în calitate și cantitate și în raport cu o nevoie specifică. Dar utilitatea lui specifică, fiind definită totodată în mod c a n t i t a t i v, este comparabilă cu alte lucruri avînd aceeași întrebuințare, după cum nevoia specifică căreia el îi servește este în același timp n e v o i e î n g e n e r a l și, după particularitatea ei, poate fi și ea comparată cu alte nevoi ; și, în consecință, și lucrul poate fi comparat cu lucruri întrebuințabile pentru alte nevoi. Această u n i v e r s a l i t a t e a lui, a cărei determinație simplă reiese din particularitatea lucrului, în felul că se face totodată abstracție de această calitate specifică, este v a l o a r e a lucrului, prin care adevărata sa substanțialitate este d e t e r m i n a t ă și este obiect al conștiinței. Ca fiind proprietar deplin al lucrului, eu sînt și al v a l o r i i sale, ca și al întrebuințării lui.

Cel care ține în arendă are, în ce privește proprietatea sa, deosebirea că el urmează să fie numai proprietar al u t i l i z ă r i i, nu al v a l o r i i lucrului.

Adaus. Calitativul dispare aici în forma cantitativului. Atunci cînd vorbesc despre nevoie, acesta este titlul la care se

lasă aduse cele mai multiple lucruri, şi comunitatea lor face ca eu să le pot măsura imediat. Progresul gîndului merge deci aici de la calitatea specifică a lucrului la indiferenţa acestei determinaţii, deci la cantitate. La fel se petrec lucrurile în matematică. Cînd definesc de exemplu ce este cercul, ce este elipsa sau parabola, vedem că ele sînt găsite ca specific diferite. Totuşi diferenţa acestor curbe diferite se determină pur cantitativ, anume astfel încît se revine doar la o diferenţă cantitativă care se raportă numai la coeficient, la simpla mărime empirică. În proprietate, determinaţia cantitativă care reiese din cea calitativă, este v a l o a r e a. Calitativul dă aici cuantumul pentru cantitate şi este ca atare deopotrivă, păstrat, ca şi suprimat. Cînd considerăm conceptul valorii, lucrul însăşi este privit doar ca un semn şi el nu mai contează ca el însuşi, ci ca aceea ce el preţuieşte. O poliţă de ex. nu reprezintă natura sa de hîrtie, ci este numai un semn al unui alt universal, valoarea. Valoarea unui lucru poate fi foarte felurită în raport cu nevoia, dar cînd vrem să exprimăm nu specificul, ci abstractul valorii, acesta este b a n u l. Banul reprezintă orice lucru, dar întrucît el nu reprezintă nevoia însăşi, ci este doar un semn pentru aceasta, el însuşi este la rîndul său stăpînit de valoarea specifică pe care el, fiind abstract, o exprimă numai. Poţi să fii în genere proprietarul unui lucru, fără ca să devii în acelaşi timp al valorii lui. O familie care nu-şi poate vinde sau amaneta bunul său, nu este stăpînă a valorii. Deoarece această formă a proprietăţii este nepotrivită conceptului acesteia, asemenea limitări (feude, fideicomisiuni) sînt mai mult în dispariţie.

100

§ 64

Forma dată posesiei şi semnul sînt ele însele circumstanţe exterioare, fără prezenţa subiectivă a voinţei, care singură constituie semnificaţia şi valoarea lor. Dar această prezenţă, care este întrebuinţarea, folosirea, sau altă manifestare a voinţii, se produce î n t i m p, cu privire la care o b i e c t i v i t a t e a este

continuitatea acestei exteriorizări. Fără aceasta, lucrul, ca fiind părăsit de realitatea voinței și a posesiei, devine fără 101
stăpîn ; eu pierd sau cîștig deci proprietatea prin prescripție.

Prescripția nu a fost deci introdusă în drept doar dintr-o considerație exterioară, mergînd în contradicție cu dreptul strict, aceea de a curma conflictele și confuziile care prin vechi pretenții ar turbura siguranța proprietății etc. Ci prescripția se fondează pe determinația realității proprietății, a necesității ca voința, spre a avea ceva, să se exteriorizeze. — Monumentele publice sînt proprietate națională sau, la propriu, ca operele de artă în genere în ce privește utilizarea lor, ele valorează ca scopuri vii și independente, prin sufletul care trăiește în ele, al amintirii sau onoarei. Părăsite de acest suflet, ele devin pe această latură, pentru o națiune, fără stăpîn și o posesiune contingentă, privată, ca de ex. operele de artă grecești, egiptene, în Turcia. — Dreptul de proprietate particulară al familiei unui scriitor asupra producțiilor acestuia se prescrie din motive asemănătoare : aceste opere devin fără stăpîn în sensul că (într-un mod invers ca la acele monumente) ele intră în patrimoniul comun, și, cît privește întrebuințarea particulară a lucrului, într-o posesie privată întîmplătoare. — Un teren simplu, destinat mormintelor sau sortit pentru veșnicie a nu fi întrebuințat pentru sine, conține în el un bun plac gol, fără prezență, prin violarea căruia nu este violat nimic real, a cărui respectare nu poate fi deci nici ea garantată.

Adaus. Prescripția se bazează pe presupunerea că eu am încetat de a considera lucrul ca fiind al meu ; căci, pentru ca ceva să rămînă al meu, trebuie continuitatea voinței mele, și aceasta se arată prin întrebuințare sau păstrare. — Pierderea valorii monumentelor publice s-a arătat adeseori în reformă în ce privește așezămintele religioase. Spiritul vechei confesiuni, 102
adică al așezămintelor religioase dispăruse și ele puteau fi deci luate în posesie ca proprietate.

C. ALIENAREA PROPRIETĂȚII

§ 65

Eu pot să-mi a l i e n e z proprietatea mea, deoarece ea este a mea numai întrucît îmi pun în ea voința mea, — așa încît despart în genere lucrul meu de mine, îl las ca fiind fără stăpîn *(derelinquo)* sau îl cedez în posesie unui altul, — dar numai întrucît prin n a t u r a s a, lucrul este c e v a e x t e r i o r.

Adaus. Dacă prescripția este o alienare făcută cu o voință care nu e direct declarată, adevărata alienare este o declarație a voinței că eu nu mai vreau să privesc lucrul ca fiind al meu. Întreaga situație poate fi înțeleasă și în sensul că alienarea ar fi o luare în posesie adevărată. Luarea în posesie imediată este primul moment al proprietății. Prin întrebuințare, se dobîndește de asemenea proprietate ; și al treilea moment este atunci unitatea celor două, luarea în posesie prin alienare.

§ 66

Inalienabile sînt de aceea acele bunuri, sau mai de grabă determinări substanțiale, după cum și dreptul în ce le privește este i m p r e s c r i p t i b i l, care constituie propria mea persoană și esența universală a conștiinței-de-sine a mea, cum este personalitatea mea în genere, libertatea universală a voinței mele, eticul, religia.

Ca ceea ce spiritul este potrivit conceptului său, adică
în s i n e, el să fie și în existența-în-fapt, și pentru sine (așadar ca el să fie persoană, să fie capabil de proprietate, să aibă o etică, o religie), — această idee este ea însuși conceptul său (ca fiind *causa sui,* aceasta înseamnă ca fiind cauza
103 liberă, el este un atare, *cuius natura non potest concipi nisi existens.* (S p i n o z a, *Eth., S.* I, def. I.). În chiar acest concept, de a fi ceea ce el este n u m a i p r i n el însuși, și ca i n f i-

nită reîntoarcere în sine din nemijlocirea naturală a existenței-sale-în-fapt, stă posibilitatea opoziției între ceea ce el este numai în sine, și nu și pentru sine (§ 57) ; cum și invers, între ceea ce el este numai pentru sine, și nu în sine (în voință, răul) ; — și în aceasta, posibilitatea alienării personalității și a ființei lui substanțiale, fie că această alienare se întîmplă într-un mod inconștient sau în mod explicit. Exemple de alienarea personalității sînt sclavajul, iobăgia, incapacitatea de a avea o proprietate, lipsa de libertate a acesteia etc. ; alienarea rațională inteligente, a moralității, a eticului, a religiei apare în superstiție, în autoritatea și puterea deplină îngăduită altora de a-mi determina și prescrie ce acțiuni trebuie eu să îndeplinesc, care este datoria de conștiință, adevărul religios etc. (cînd cineva se învoiește în mod expres la furt, crimă etc., sau la eventualitatea unei crime). — Dreptul la acest fond inalienabil este imprescriptibil, căci actul prin care iau posesie de personalitatea mea și de esența mea substanțială și prin care mă constitui ca subiect de hotărîri de drept și de responsabilitate, ca subiect moral, religios, smulge tocmai aceste determinări din exterioritate, care singură le dădea posibilitatea de a fi în posesia altuia. Cu această suprimare a exteriorității dispare determinarea timpului și orice temeiuri ce pot fi luate din consimțimîntul sau îngăduința mea anterioară. Această reîntoarcere a mea în mine însumi, prin care eu îmi dau existență ca idee, ca persoană juridică și morală, suprimă raportul de pînă acum și nedreptatea pe care eu și celălalt o comisesem contra conceptului meu și a rațiunii, aceea de a lăsa să se trateze și de [104]
a fi tratat eu-însumi existența infinită a conștiinței-de-sine ca ceva exterior. — Această reîntoarcere în mine descoperă contradicția : de a fi dat în posesia altora capacitatea mea juridică, eticul, religiozitatea, pe care eu însumi nu le posedam, și care, de îndată ce le posed, există tocmai esențial numai ca al meu, nu ca ceva exterior.

Adaus. Stă în natura lucrului că sclavul are un drept absolut de a se face liber ; că dacă cineva și-a învoit eticul său spre furt și crimă, aceasta este în și pentru sine neant, și fiecare are împuternicirea de a revoca acest contract. La fel se petrece cu angajarea religiozității față de un preot care este confesorul meu, căci omul nu poate lichida o atare interioritate

decît cu el însuşi. O religiozitate, în care una din părţi este pusă în mîna celuilalt, nu mai este religiozitate, căci spiritul nu este decît unul şi el trebuie să locuiască în mine ; mie trebuie să-mi aparţină unirea între ce este în sine şi pentru sine.

§ 67

Eu pot înstrăina unele producţii izolate ale capacităţilor mele corporale şi spirituale şi ale posibilităţii mele de activitate, sau întrebuinţarea lor pentru un timp limitat de către un altul, fiindcă, prin această limitare, ele obţin un raport exterior faţă de totalitatea şi universalitatea mea. Prin alienarea întregului meu timp concret datorită muncii şi a totalităţii producţiei mele, aş face ca substanţialul ei, activitatea şi realitatea mea universală, personalitatea mea să devie proprietatea unui altul.

Este acelaşi raport ca mai sus în § 61 între substanţa lucrului şi utilizarea lui ; după cum aceasta, numai întrucît ea este limitată, se distinge de cea dintîi, tot
105 astfel întrebuinţarea forţelor mele nu se distinge de forţele însăşi şi prin aceasta de mine, decît întrucît este cantitativ limitată ; — totalitatea exteriorizărilor unei forţe este forţa ea însăşi, — a accidentelor, este substanţa, — a particularităţilor este universalul.

Adaus. Diferenţa explicată aici este aceea dintre un sclav şi servitorul de astăzi sau un salahor. Sclavul atenian avea poate o treabă mai uşoară şi o muncă mai spirituală decît au de regulă servitorii noştri ; dar el era totuşi sclav, fiindcă întreaga sferă a activităţii sale era înstrăinată stăpînului.

§ 68

Ceea ce este propriu în producţia spirituală poate, prin felul şi modul exteriorizării, să se tranforme nemijlocit într-o

atare exterioritate a unui obiect, care poate fi acum produs deopotrivă de un altul ; așa încît, prin achiziționarea lui, noul proprietar, în afară de faptul că prin aceasta el poate să-și însușească gîndurile sau descoperirile tehnice comunicate, care posibilitate constituie în parte (în operile literare) singura determinare și valoare a ce a fost achiziționat, ajunge totodată în posesia *modului general* de a se exprima astfel și de a produce multiplicat asemenea lucruri.

La operele de artă, forma care întruchipează gîndul într-un material exterior, ca lucru, este atît de proprie individului creator, încît o imitație a acesteia este esențial produsul propriei îndemînări spirituale sau tehnice. În ce privește opera literară, forma prin care ea este un lucru exterior este, întocmai ca în invenția unui produs tehnic, de un fel *mecanic*, — acolo, deoarece gîndul este, prezentat numai într-o serie de *semne* abstracte, izolate, nu într-o plăsmuire concretă, aici, fiindcă el are un conținut mecanic ; și 106
modul de a produce atare lucruri, ca lucruri, aparțin îndemînării obișnuite. Între extremele operei de artă și ale producției meșteșugărești se găsesc de altfel puncte de trecere care au în sine cînd mai mult, cînd mai puțin, din unul sau din celălalt.

§ 69

Întrucît cel ce achiziționează un atare produs posedă, în exemplarul *particular*, întreaga folosință și valoare a acestuia, el este deplin și liber posesor al acestuia ca exemplar singular, deși cel ce a compus o scriere sau cel care a inventat produsul tehnic, rămîne proprietar al felului și modului *general* de a multiplica produse și lucrări, deoarece el nu a alienat nemijlocit acest fel și procedeu general, dar și l-a rezervat ca fiind o exteriorizare proprie.

Ce e substanțial în dreptul scriitorului sau al inventatorului nu trebuie căutat mai întîi în faptul că el, în momentul alienării exemplarului singular, pune voluntar condiția ca posibilitatea intrată astfel în posesia altuia de a produce și el acum atare produse ca lucruri să nu devie proprietatea celuilalt, ci să rămîie proprietatea descoperitorului. Prima întrebare este dacă o atare separare între proprietatea lucrului și posibilitatea, dată o dată cu el, de a-l produce de asemenea, este în concept admisibilă, și dacă ea nu suprimă deplina și libera proprietate (§ 62), în privința căreia aparține doar bunului plac al primului producător spiritual de a-și păstra pentru sine această posibilitate, sau de a o aliena ca pe o valoare, sau de a nu pune pentru sine, în ea, nici o valoare, și de a o părăsi o dată cu obiectul singular. Această posibilitate are anume propriu de a fi, în ce privește lucrul, latura prin care acesta nu este numai o posesie, ci un *capital* (a se vedea mai jos § 170 urm.), așa încît acesta constă
107 în modul particular al întrebuințării exterioare ce se dă lucrului și este diferit și separabil de întrebuințarea pentru care lucrul este nemijlocit destinat. (Nu este, cum se spune, o astfel de *accesio naturalis* cum e *foetura*.) Deoarece deci diferența cade în ce este prin natura sa divizibil, în întrebuințarea exterioară, păstrarea unei părți cînd cealaltă parte a întrebuințării este alienată, nu este restricția unei suveranități, lipsită de *utile*. — Cerința pur negativă, dar prima cerință a științelor și artelor, este de a asigura pe aceia care lucrează în ele împotriva *furtului* și de a le acorda protecția proprietății lor ; după cum prima și cea mai importantă cerință a comerțului și industriei era de a le asigura contra hoților de drum. — Întrucît, pe de altă parte, produsul spiritual are determinația de a fi sesizat de alții și de a fi însușit de reprezentarea, memoria, gîndirea lor etc. iar exprimarea lor, prin care ei fac ca ceea ce au *învățat* (căci a învăța nu înseamnă doar a învăța pe dinafară cuvintele prin memorie — gîndurile altora pot fi sesizate doar prin gîndire și această gîndire din nou este și ea învățare) să fie în același timp un lucru *alienabil*, are întotdeauna ușor o *formă* proprie, așa încît ei consideră capacitatea care izvorește din aceasta ca fiind proprietatea lor și pot revendica pentru ei dreptul unei atare producții. Transmiterea științelor în genere și în special activitatea determinată din

învățămînt este, prin scopul și datoria ei (în special în științele pozitive, în învățătura unei biserici, în jurisprudență etc.) r e p e t a r e a unor gînduri bine stabilite, deja exteriorizate și luate din afară ; deci și în scrieri care au ca scop această învățare și propagarea și răspîndirea științelor. În ce măsură 108
f o r m a ce rezultă din exteriorizarea reproducătoare transformă comoara științifică dată, și în special ideile acelor altora care sînt încă în proprietatea exterioară a produselor lor spirituale, într-o proprietate spirituală specială aceluia care o reproduce și îi dă acestuia astfel dreptul să o și facă proprietatea lui exterioară sau nu, — în ce măsură o atare repetare într-o operă literară devine un p l a g i a t nu poate fi indicat într-o determinare precisă, și deci fixat în mod juridic și legal. De aceea plagiatul ar trebui să fie și o chestiune de o n o a r e și să fie împiedicat de către aceasta. — Legile împotriva c o n t r a f a c e r i i literare își ating deci scopul lor, de a asigura juridic proprietatea scriitorului și a editorului, într-o sferă determinată, însă foarte mărginită. Ușurința de a găsi în mod intenționat ceva de schimbat sau o mică modificare într-o știință largă, într-o teorie cuprinzătoare care este opera altuia, sau chiar imposibilitatea de a rămîne în expunerea a ce e prezentat la cuvintele autorului, duc pentru sine, în afara scopurilor particulare pentru care o atare repetare este necesară, la multiplicitatea infinită a schimbărilor, care imprimă proprietății străine stampila mai mult sau mai puțin superficială că este a s a - î n s ă ș i ; este ceea ce arată sutele de compendii, extrase, colecții etc., cărți de aritmetică, geometrii, scrieri de edificare etc., după cum orice scînteiere a unui jurnal critic, almanah al muzelor, lexicon de conversație etc. poate fi repetată imediat sub același titlu sau sub un titlu schimbat, dar poate fi privită ca ceva original ; — astfel cîștigul pe care scriitorul sau în- 109
treprinzătorul care l-a găsit și-l promitea din opera sau invenția sa este ușor redus la neant, sau scăzut pentru ambii sau ruinat pentru toți. — În ce privește însă e f e c t u l o n o a r e i față de p l a g i a t, trebuie remarcat că expresia de plagiat sau chiar de h o ț i e i n t e l e c t u a l ă nu mai este auzită, fie că onoarea și-a avut efectul de a elimina plagiatul, sau că acesta a încetat să fie contra onoarei și că sentimentul în această privință a dispărut, fie că o mică in-

tervenție și schimbare a unei forme exterioare este socotită atît de mult ca fiind originalitate și producție autonomă, încît nu lasă ca gîndul unui plagiat să se mai nască.

§ 70

Totalitatea *cuprinzătoare* a activității exterioare, *viața*, nu este ceva exterior personalității, care este ea-însăși „*aceasta*" și *nemijlocită*. Alienarea sau sacrificarea vieții este dimpotrivă contrarul, ca fiind existența acestei personalități. Eu nu am deci absolut nici un *drept* la acea alienare și numai o idee etică, ca fiind aceea în care *această* personalitate singulară, *nemijlocită*, este în sine absorbită și care este puterea ei *reală*, are un drept asupra ei; așa încît, la fel cum viața ca atare este nemijlocită și moartea este negativitatea *nemijlocită* a acesteia, de aceea ea trebuie primită din mînă străină, din afară, ca o cauză naturală sau în serviciul unei idei.

Adaus. Persoana singulară este desigur ceva subordonat care trebuie să se dedice întregului etic. Cînd statul cere de aceea viața, individul trebuie să o dea; dar poate omul să-și ia singur viața? Putem privi la început sinuciderea ca un act de curaj, dar ca un curaj rău, al croitorilor și servitoarelor. Apoi, ea poate fi privită iarăși ca o nenorocire, la care duce
110 destrămarea interiorului, dar întrebarea principală este: am eu un drept în această privință? Răspunsul va fi că eu nu sînt stăpîn, ca fiind acest individ, pe viața mea, căci totalitatea cuprinzătoare a activității, viața, nu este ceva exterior față de personalitate care este nemijlocit aceasta însăși. Dacă vorbim deci despre un drept pe care persoana îl are asupra vieții ei, aceasta este o contradicție, căci ar însemna că persoana are un drept asupra ei. Ea nu are însă acest drept, căci ea nu stă deasupra ei și nu se poate judeca. Dacă Hercule s-a ars, dacă Brutus s-a aruncat în sabia lui, aceasta este comportarea erou-

lui față de personalitatea sa ; dar, cînd se vorbește despre dreptul simplu de a se omorî, atunci acesta poate fi refuzat chiar eroilor.

TRECERE DE LA PROPRIETATE LA CONTRACT

§ 71

Existența-în-fapt este, ca ființă determinată, prin esență ființă pentru altceva (a se vedea obs. la § 48) ; proprietatea, pe latura că ea este o existență ca lucru exterior, este pentru alte exteriorități și se află în legătura acestei necesități și contingențe. Dar, ca existență-în-fapt a voinței, ea este, ca pentru altceva, numai *pentru voința* unei alte persoane. Această relație de la voință la voință este terenul propriu și adevărat în care libertatea are *existența-în-fapt*. Această mediație, după care proprietatea se dobîndește nu numai prin intermediul unui lucru și al voinței mele subiective, ci deopotrivă prin mijlocirea unei alte voințe, și, în consecință, o am într-o voință comună, formează sfera *contractului*.

Este, prin rațiune, tot atît de necesar ca oamenii să intre în relații de contract — a dărui, a schimba, a negocia etc. — cum este de a poseda proprietate (§ 45, obs.). Dacă pentru conștiința lor, nevoia în genere, dorința de bună 111
stare, utilitatea este ceea ce îi duce la contract, apoi în sine este rațiunea, anume ideea existenței-în-fapt reale (adică dată numai în voință) a personalității libere. — Contractul presupune că acei care-l fac se *recunosc* ca persoane și ca fiind proprietari. Dat fiind că contractul este un raport al spiritului obiectiv, momentul recunoașterei este deja cuprins și presupus în el (§ 35 ; 57, remarca).

Adaus. În contract, eu am proprietate prin voință comună ; este anume interesul rațiunii, ca voința subiectivă să devie mai generală și să se ridice la această realizare. Determi-

narea acestei voințe rămîne deci în contract, dar în comunitate cu o altă voință. Voința universală în schimb apare aici numai în forma și sub chipul comunității.

SECȚIUNEA A DOUA
CONTRACTUL

§ 72

Proprietatea, a cărei latură a existenții-în-fapt, adică a exteriorității, nu mai este numai un lucru, ci conține în sine momentul unei voințe (și prin aceasta a unei alteia), se stabilește prin contract, ca fiind procesul în care se înfățișează și se mijlocește contradicția de a fi și a rămîne pentru mine proprietar, excludînd cealaltă voință, în măsura în care, într-un act de voință identic cu al celuilalt, eu încetez de a fi proprietar.

§ 73

Eu nu pot numai (§ 65) să-mi alienez o proprietate ca pe un lucru exterior, ci trebuie, prin concept, să o aliniez ca
112 proprietate a mea, pentru ca voința mea, ca existență-în-fapt, să devie obiectivă. Dar, prin acest moment, voința mea, ca fiind alienată, este în același timp o alta. Momentul acesta așadar, în care această necesitate a conceptului este reală, este unitatea unor voințe deosebite, în care deci se pierde diferența și caracterul lor propriu. Dar în această identitate a voinței lor este cuprins (la acest nivel) și faptul că fiecare dintre ele este neidentică cu cealaltă și că rămîne pentru sine o voință proprie.

§ 74

Acest raport este prin urmare mijlocirea unei voințe care rămîne identică în distingerea absolută a unor proprietari existînd pentru sine, și înseamnă că fiecare, prin voința sa și a celuilalt, înceteaază de a fi proprietar, rămîne și devine proprietar ; — mediația voinței, de a renunța la o proprietate, și anume la una singulară, și a voinței de a accepta o atare proprietate, deci pe a unui altul, și anume în legătură identică că una din voințe ajunge la hotărîre numai întrucît este dată cealaltă voință.

§ 75

Deoarece cele două părți contractante se raportă una la alta ca persoane nemijlocit independente, contractul emană : α) din liberul-arbitru ; β) voința identică, care prin contract intră în existență, este numai voință pusă prin ele, așadar numai comună, nu în și pentru sine universală ; γ) obiectul contractului este un lucru singular, exterior, căci numai un atare este supus simplului lor liber-arbitru, de a-l aliena (§ 65 și urm.).

Căsătoria nu se poate deci subsuma sub conceptul contractului ; această subsumare este făcută — în toată rușinea ei, trebuie să o spunem — de către Kant *(Principiile metafizice ale doctrinei dreptului,* p. 106 urm.). — Tot atît de puțin natura statului stă într-o relație contractuală. fie că statul este privit ca un contract al tuturora cu toți sau [113]
ca un contract al acestor toți cu prințul sau cu guvernul. — Amestecul acestuia ca și al raporturilor proprietății private în genere în raporturile de stat a adus cele mai mari confuzii în dreptul public și în realitate. Așa după cum în perioade anterioare drepturile statului și obligațiile statului erau privite și afirmate ca o nemijlocită proprietate privată a unor

indivizi particulari contra dreptului suveranului şi al statului, tot astfel, într-o mai nouă perioadă a timpului, drepturile suveranului şi ale statului au fost considerate ca fiind obiecte de contract şi fondate de el, ca ceva doar c o m u n voinţei şi ca rezultat al liberului arbitru al celor uniţi într-un stat. — Oricît de diferite ar fi, pe de o parte, aceste două puncte de vedere, ele totuşi au în comun că au transportat caracterele proprietăţii private într-o sferă care e de o natură cu totul diferită şi mai înaltă. (Vezi mai jos eticul şi statul.)

Adaus. În timpurile noi a fost bine privit faptul de a vedea statul ca un contract al tuturora cu toţi. Toţi ar încheia — aşa se spune — un contract cu suveranul, şi acesta iarăşi cu supuşii. Această părere provine de acolo că, în mod superficial, este gîndită doar o s i n g u r ă unitate a unor voinţe diferite. În contract însă sînt d o u ă voinţe identice, care sînt amîndouă persoane şi vor să rămînă proprietari ; contractul pleacă astfel de la liberul arbitru al persoanelor, şi acest punct de plecare căsătoria îl are în comun cu contractul. În ce priveşte însă statul, aceasta este cu totul altfel, căci nu stă la bunul plac al individului de a se despărţi de stat, întrucît eşti deja cetăţean al acestuia pe latura naturii. Menirea raţională a omului este ca el să trăiască în stat, şi, dacă nu este încă dat nici un stat, atunci este dată cerinţa raţiunii ca el să fie fondat. Un stat trebuie tocmai să dea permisiunea de a intra în el sau de a-l părăsi ; aceasta nu depinde deci de liberul arbitru al indivizilor şi statul nu este astfel fondat pe contract, care presupune liber-arbitru. Este fals cînd se spune că ar sta la bunul plac al tuturora să întemeieze un stat ; este mai degrabă absolut necesar pentru fiecare ca el să fie într-un stat. Marele progres al statului în timpurile mai noi este că acesta rămîne scop în şi pentru sine şi că nu poate fiecare să procedeze în raport cu el, ca în evul mediu, după stipulaţia sa particulară.

114

§ 76

Contractul este f o r m a l, în măsura în care ambele consimţăminte prin care se stabileşte voinţa comună, momentul ne-

gativ al alienării unui lucru şi cel pozitiv al primirii acestuia, sînt repartizate celor doi contractanţi, — contract de donaţie. — Dar el poate fi numit real, cînd fiecare din cele două voinţe contractante este totalitatea acestor momente mijlocitoare, aşadar cum devine şi, deopotrivă, rămîne proprietar, — contractul de schimb.

Adaus. Contractului îi aparţin două consimţăminte asupra a două lucruri : eu vreau anume să dobîndesc şi să părăsesc o proprietate. Contractul real este acela în care fiecare face totul, renunţă la proprietate şi o dobîndeşte, şi, în renunţare, rămîne proprietar ; contractul formal este acela în care numai unul dobîndeşte sau renunţă la proprietate.

§ 77

Întrucît în contractul real fiecare păstrează aceeaşi proprietate cu care el intervine şi la care el totdeodată renunţă, se distinge acel element care rămîne identic, ca fiind proprietatea existînd în sine în contract, de lucrurile exterioare care îşi schimbă în actul de schimb proprietarul lor. Acel element este valoarea, în care obiectele contractuale sînt egale unele cu altele, cu toată diferenţa calitativă exterioară [115] a lucrurilor, este universalul lor (§ 63).

Determinaţia că o *laesio enormis* suprimă îndatoririle cuprinse în contract îşi are deci izvorul în conceptul contractului, şi, în mod particular, în momentul potrivit căruia contractantul, prin alienarea proprietăţii sale, rămîne proprietar şi, mai precis, în aceeaşi cantitate. Lezarea însă nu este numai enormă (ea este luată ca atare cînd ea depăşeşte jumătatea valorii), ci infinită, atunci cînd printr-un contract sau o stipulaţie s-ar fi consimţit la alienarea unui bun inalienabil (§ 66). — O stipulaţie se deosebeşte de altfel de contract, mai întîi prin conţinutul ei, deoarece ea înseamnă o parte oarecare sau un moment

singular al întregului contract, apoi fiindcă ea este stabilirea formală a acestuia, cum se va vedea mai departe. Ea conține, pe latura dintîi, doar determinarea formală a contractului, acceptarea de către unul de a îndeplini ceva și acceptarea celuilalt de a primi acest lucru ; de aceea ea este socotită între contractele unilaterale. Împărțirea contractelor în unilaterale și bilaterale, ca și alte împărțiri ale acestora în dreptul roman, sînt în parte alăturări superficiale, făcute dintr-un punct de vedere singular, adesea exterior, ca acela al formalităților lor ; în parte, ele amestecă între altele determinații care privesc natura contractului însuși și determinații care se raportă doar la procedură *(actiones)* și la efectele juridice după legea pozitivă, și care adesea își au originea în circumstanțe cu totul exterioare și lezează conceptul dreptului.

§ 78

Diferența dintre proprietate și posesie, dintre latura sub-
116 stanțială și cea exterioară (§ 54), devine în contract diferența între voința comună ca înțelegere și realizarea acesteia prin efectuare. Acea înțelegere odată stabilită este, pentru sine, ca diferită de efectuare, ceva reprezentat, căreia trebuie deci să i se dea, după modul particular de existență al reprezentărilor în semne *(Enciclopedia științelor filozofice)*, o existență faptică particulară, în expresia stipulării prin formalități ale gestului și ale altor acțiuni simbolice, în special printr-o declarație precisă, prin limbaj, elementul cel mai demn pentru o reprezentare spirituală.

Stipularea este, după această determinare, anume forma prin care conținutul încheiat în contract își are existența sa în fapt ca ceva mai întîi reprezentat. Dar reprezentarea nu este decît formă și nu are sensul că, prin aceasta, conținutul ar fi încă ceva subiectiv, de dorit sau de

voit așa sau așa, ci conținutul este încheierea adusă la împlinire de voință în această privință.

Adaus. Așa cum în studiul despre proprietate aveam deosebirea între ce e substanțial și ce e numai exterior, tot așa, în contract, avem diferența între voința comună, ca înțelegere, și cea particulară, ca efectuare. În natura contractului stă ca atît voința comună, cît și cea particulară, să se exteriorizeze, deoarece aici voința se raportă la voință. Înțelegerea, care se manifestă într-un semn, și efectuarea sînt de aceea, la popoarele culte, separate, în timp ce la popoarele primitive ele pot să coincidă. În pădurile din Ceylon se găsește un popor care practică comerțul, care-și depune proprietatea sa și așteaptă liniștit ca ceilalți să vie să o pună în față pe a lor: aici declararea mută a voinței nu este deosebită de efectuare.

§ 79

Stipularea cuprinde latura voinței, deci substanțialul juridicului în contract, față de care posesia, ce se menține 117
încă atîta cît contractul nu este îndeplinit, nu este pentru sine decît exteriorul, avîndu-și destinația numai în acea latură. Prin stipulare, eu am renunțat la o proprietate și la liberul arbitru asupra ei, și ea a devenit deja proprietatea altuia; sînt deci juridic obligat prin ea, în mod nemijlocit, la executare.

Diferența dintre o simplă promisiune și un contract stă în aceea că în prima ceea ce vreau să dăruiesc, să fac, să execut, este exprimat ca ceva viitor și rămîne încă o determinație subiectivă a voinței mele, pe care eu pot deci încă să o modific. Stipulația contractului, din contră, este deja ea însăși existența-în-fapt a hotărîrii mele voluntare, în sensul că prin aceasta eu alienez lucrul meu, că el a încetat acum să fie proprietatea mea și că îl recunosc chiar de acum ca fiind proprietatea altuia. Distincția romană între *pactum* și *contractus* este de o speță proastă. — Fichte a făcut odată afirmarea că obligația de a respecta contractul nu începe pentru mine decît o dată cu executarea incipientă a celuilalt, căci înainte de executare aș fi în necu-

noştinţă dacă celălalt a luat în serios afirmaţia sa ; obligaţia, înaintea execuţiei, ar fi de aceea numai *morală*, nu de natură juridică. Dar exprimarea stipulaţiei nu este o exprimare oarecare, ci conţine *voinţa comună* ajunsă la realizare, din care bunul plac al *dispoziţiei* şi al modificării ei s-a suprimat. Nu este deci vorba de posibilitatea ca celălalt, în mod interior, să fi fost sau să devină altfel intenţio-
118 nat, ci dacă el are dreptul la aceasta. Chiar dacă celălalt începe să execute, îmi rămîne mie deopotrivă bunul plac al injustiţiei. Acea opinie îşi arată de îndată neantul ei, prin aceea că justeţea contractului ar fi situată pe reaua infinitate, pe procesul la infinit, pe *infinita* divizibilitate a timpului, a materiei, a faptei etc. *Fiinţa-în-fapt* pe care *voinţa* o are în formalismul gesturilor sau în limbajul determinat pentru sine este deja existenţa sa completă, ca fiind intelectuală, faţă de care execuţia nu este decît urmarea lipsită de autonomie. — Că de altfel în dreptul pozitiv se găsesc aşazise *contracte reale*, spre deosebire de aşa-numitele contracte *consensuale*, în sensul că primele sînt privite ca perfect valabile numai atunci cînd executarea reală *(res, traditio rei)* se adaugă consimţămîntului, nu schimbă nimic din situaţie. În parte, acelea sînt cazurile particulare în care abia această prestaţie mă pune în situaţia de a putea îndeplini din partea mea obligaţiile mele, şi obligaţia mea de a îndeplini se raportă numai la lucru întrucît l-am primit în mînă, ca în ce priveşte împrumutul, contractul de împrumut şi depozitul (ceea ce poate fi cazul şi în alte contracte),— o circumstanţă care nu priveşte natura raporturilor între stipulaţie şi execuţie, ci modalităţile execuţiei, — în parte, rămîne liberului arbitru de a stipula într-un contract, că obligaţia de a presta a unei părţi nu ar urma să fie conţinută în contractul ca atare, ci trebuie să depindă de prestaţia celuilalt.

§ 80

Clasificarea contractelor şi o tratare adecvată bazată pe ea a speţelor lor trebuie luată nu din circumstanţele exterioare, ci din deosebirile care stau în natura însăşi a contractului. Aceste deosebiri sînt aceea dintre contractul formal şi
119 real, dintre proprietate şi posesie sau întrebuinţare, dintre va-

loare și lucrul specific. Rezultă de aici s p e ț e l e u r m ă t o a r e (clasificarea dată aici coincide în mare cu clasificarea kantiană — *Fundamentele metafizice ale științei dreptului,* p. 120 urm.— și ar fi de dorit de mult ca rutina obișnuită a împărțirii contractelor în contracte numite — reale și consensuale — și contracte nenumite etc. să fie părăsită față de împărțirea rațională) :

A. Contract de d o n a ț i e și anume :

1) al unui lucru, adevărata așa-numită d o n a ț i e ;

2) î m p r u m u t u l unui lucru, ca donație a unei p ă r ț i, adică a unui u z a j și î n t r e b u i n ț ă r i limitate a acelui lucru, cel ce împrumută rămînînd p r o p r i e t a r al lucrului *(mutuum* și *commodatum* fără dobîndă). Lucrul este aici sau un lucru s p e c i f i c, sau, deși el este un atare lucru specific, el este considerat totuși ca universal sau trece (de ex. banul) ca fiind pentru sine un lucru universal.

3) D ă r u i r e a unei p r e s t a ț i i d e s e r v i c i u în genere, de ex., simpla păstrare a unei proprietăți *(depositum);* — donația unui lucru cu condiția particulară că celălalt va deveni proprietar numai l a m o a r t e a donatorului, aceasta înseamnă în momentul în care acesta nu mai este de fapt proprietar, dispoziția t e s t a m e n t a r ă nu intră în conceptul contractului, ci presupune societatea civilă și o legislație pozitivă.

B. C o n t r a c t d e s c h i m b :

1) S c h i m b ca atare :

α) a unui l u c r u oarecare, aceasta înseamnă a unui lucru specific contra altuia de același fel.

β) C u m p ă r a r e-v î n z a r e *(emtio venditio) ;* schimb al unui lucru specific contra unuia care e definit ca fiind lucrul general, aceasta înseamnă care nu e luat decît ca v a l o a r e fără celelalte determinări specifice ale întrebuințării, — schimb 120
contra b a n i.

2) Î n c h i r i e r e *(locatio conductio),* alienare a u z a j u l u i t e m p o r a r al unei proprietăți în schimbul unei c h i r i i, și anume :

α) a unui lucru specific, împrumut propriu-zis, — sau :

β) a unui lucru universal, așa încît împrumutătorul nu rămîne decît proprietarul acestuia, sau, ceea ce este același lucru, al valorii, — împrumut (*mutuum*, sau *commodatum* cu plata unei chirii : — celelalte calități empirice ale lucrului, fie el baston, unealtă, casă etc., fie că este *res fungibilis* sau *non fungibilis*, aduc alte condiții speciale, dar de altfel nu importante. (Ca în împrumtul ca donație nr. 2.))

3) Contract de salariu (*locatio operae*). Alienare a producției mele, adică a prestării de serviciu, în măsura în care anume ea se poate aliena, pe un timp limitat sau după o altă mărginire (vezi § 67).

Înrudit cu acest fel de contract este mandatul sau alte contracte în care prestația se fondează pe caracter și încredere sau pe talente superioare și în care intervine o incomensurabilitate între ceea ce este realizat și o valoare exterioară (care nu se mai numește aici salariu, ci onorar).

C. Completarea unui contract (*cautio*) prin amanetare.

În contractele în care înstrăinez întrebuințarea unui lucru, eu nu mai sînt în posesia lui, dar sînt încă proprietar al lui (ca în închiriere). De altă parte, eu pot, în contractul de schimb, cumpărare sau chiar donație să fi devenit proprietar, fără să fiu încă în posesie, după cum această separare intervine în privința oricărei prestații dacă ea nu este făcută
121 de la mînă la mînă. Pentru ca acum însăși posesia reală a valorii, care este încă sau a devenit proprietatea mea, într-un caz să-mi rămînă, în celălalt să-mi fie atribuită, fără ca eu să fiu în posesia lucrului specific pe care-l cedez sau care trebuie să devină al meu, pentru aceasta este nevoie de un gaj — un lucru specific, care nu este însă proprietatea mea decît după valoarea proprietății mele lăsată în posesie sau a proprietății care mi-e datorată (*Mehrwert*), dar care după constituția sa specifică și plusul de valoare rămîne proprietatea celuia care o pune în gaj. De aceea punerea

în gaj nu este ea însăşi un contract, ci numai o stipulaţie (§ 77), momentul care completează un contract în privinţa posesiunii proprietăţii. — I p o t e c a şi g a r a n ţ i a sînt forme particulare în această privinţă.

Adaus. În contract a fost făcută deosebirea că prin înţelegere (stipulare) proprietatea devine anume a mea, dar eu nu am încă posesia ei, şi aceasta urmează să o obţin de-abia prin efectuarea contractului. Dacă sînt deja din capul locului proprietar al lucrului, atunci intenţia amanetării este ca eu în acelaşi timp să intru şi în posesia valorii proprietăţii, şi astfel chiar prin înţelegere să-mi fie asigurată efectuarea. Un fel particular al amanetării este garanţia, prin care cineva îşi dă promisiunea, creditul său, pentru ceea ce urmează să îndeplinesc. Aici se realizează prin persoană, ceea ce în amanetare se efectuează numai pe planul lucrului.

§ 81

La relaţia dintre persoane imediate în genere, unele faţă de altele, voinţa lor, tot aşa cum ea este i d e n t i c ă - î n - s i n e şi pusă de ei în contract ca fiind c o m u n ă, este totuşi ceva p a r t i c u l a r. Deoarece ele sînt persoane nemijlocite, este accidental dacă voinţa lor p a r t i c u l a r ă este în acord cu voinţa f i i n d î n s i n e, care nu îşi are existenţa sa decît prin 122
cea dintîi. Ca fiind particulară, d e o s e b i t ă p e n t r u s i n e de voinţa generală, ea apare în bunul plac şi în caracterul întîmplător al înţelegerii şi al voinţei, opusă la ce este î n s i n e dreptul, — este n e d r e p t a t e a.

Trecerea la nedreptate o formează necesitatea logică superioară, ca momentele conceptului, aici dreptul î n s i n e sau voinţa ca fiind g e n e r a l ă, şi dreptul în e x i s t e n ţ a sa, care este tocmai p a r t i c u l a r i t a t e a voinţei, să fie puse ca p e n t r u s i n e d i f e r i t e; ceea ce aparţine r e a l i t ă ţ i i a b s t r a c t e a conceptului. — Particularitatea voinţei pentru sine este însă bun plac şi contingenţă, la care, în contract, eu am renunţat numai ca bun plac faţă de un

lucru singular, nu ca bun plac şi contingenţă a voinţei însăşi.

Adaus. În contract aveam raportul între două voinţe, ca fiind voinţă comună. Această voinţă identică este însă numai relativ universală, voinţă universală pusă, şi astfel încă în opoziţie faţă de voinţa particulară. În contract, în înţelegere, stă desigur dreptul de a cere executarea ; aceasta este însă iarăşi o chestiune a voinţei particulare, care ca atare poate să acţioneze împotriva a ce este în sine. Aici îşi face deci apariţia negaţia, care se găsea deja înainte în voinţa ca fiinţa în sine, şi această negaţie este nedreptatea. Mersul, în genere, este de a curăţa voinţa de nemijlocirea ei şi astfel de a face să se desprindă din comunitatea acesteia particularitatea care i se împotriveşte. În contract, cei ce cad de acord păstrează încă voinţa lor particulară, contractul nu a ieşit deci încă de pe treapta bunului plac şi rămîne de aceea în voia nedreptăţii.

SECŢIUNEA A TREIA

NEDREPTATEA

§ 82

123 În contract, dreptul în sine este ceva pus, universal în universalitatea sa interioară ca ceva comun aparţinînd liberului arbitru şi voinţei particulare. Această apariţie a dreptului, în care el însuşi şi existenţa-în-fapt esenţială a lui, voinţa particulară, coincid nemijlocit, aceasta înseamnă în mod întîmplător, devine, în nedreptate, aparenţă, — ca opoziţie între dreptul în sine şi voinţa particulară, în care el devine un drept particular. Adevărul acestei aparenţe este însă că ea e lipsită de valabilitate şi că dreptul, prin negarea acestei negaţii a sa, se restabileşte, — prin care proces de mijlocire a sa, de reîntoarcere la sine din negaţia sa, el se determină ca fiind

real și valabil, în timp ce mai întîi el nu era decît în sine și ceva nemijlocit.

Adaus. Dreptul în sine, voința universală, ca fiind esențial determinată prin cea particulară, este în relație față de ceva neesențial. Este raportul esenței față de fenomenul ei. Deși fenomenul este conform cu esența, totuși, privit din altă latură, el este iarăși neconform cu aceasta, căci fenomenul este treapta contingenții, este esența raportată la neesențial. În nedreptate însă, fenomenul devine aparență. Aparența este existența-în-fapt care e neconformă esenței, desprinderea și punerea goală a esenței, așa încît în ambele distincția *(Unterschied)* este ca fiind diversitate *(Verschiedenheit)*. Aparența este deci neadevărul, care dispare întrucît vrea să fie pentru sine, și în această dispariție esența s-a arătat ca fiind esență, adică ca putere asupra aparenței. Esența a negat negația ei, și este astfel ceea ce a fost confirmat. Nedreptatea este o atare aparență, și, prin dispariția ei, dreptul obține determinarea a ceva stabil și valabil. Ceea ce numeam mai sus esență este dreptul în sine, față de care voința particulară se suprimă ca fiind neadevărată. Dacă înainte el nu avea decît o ființă nemijlocită, el devine acum real, întrucît el se reîntoarce din negația sa; căci realitatea este aceea ce produce un efect și se menține în realitatea sa, în timp ce nemijlocitul este încă posibil de negație. 124

§ 83

Dreptul care, ca fiind particular și prin aceasta variat, primește, în opoziție cu universalitatea sa în sine și cu simplitatea sa, forma unei aparențe, este o atare aparență în parte în sine, adică nemijlocit, în parte el este pus de către subiect, ca aparență, în parte absolut ca neexistent: nedreptate involuntară sau civilă, înșelăciune și crimă.

Adaus. Nedreptatea este astfel aparența esenții, aparență care se afirmă ca independentă. Dacă aparența este numai în sine și nu și pentru sine, adică dacă nedreptatea are pentru mine valoare de drept, atunci ea este aici involuntară. Aparența este

aici în ce privește dreptul, nu însă pentru mine. A doua nedreptate este înșelăciunea. Aici nedreptatea nu este o aparență pentru dreptul în sine, dar se întîmplă în felul că eu îi produc celuilalt o aparență. Atunci cînd înșel, dreptul este pentru mine o aparență. În primul caz, nedreptatea era, pentru drept, o aparență. — În al doilea caz, dreptul este pentru mine însumi, ca fiind nedreptate, doar o aparență. A treia nedreptate este în sfîrșit crima. Aceasta este în sine și pentru mine nedreptate : aici însă eu vreau nedreptatea și nu mă mai folosesc nici de aparența dreptului. Celălalt, cel contra căruia se întîmplă crima, nu trebuie să privească nedreptatea, care e în și pentru sine, ca fiind drept. Diferența între crimă și înșelăciune este că în
125 aceasta din urmă mai stă încă, în forma acțiunii, o recunoaștere a dreptului, ceea ce îi lipsește în crimă.

A. NEDREPTATEA NEINTENȚIONATĂ

§ 84

Luarea în posesie (§ 54) și contractul pentru sine și după felurile lor particulare, mai întîi exteriorizări și urmări diferite ale voinței mele în genere, sînt, deoarece voința este universalul în sine, în raport cu recunoașterea altora, *temeiuri de drept*. În exterioritatea lor reciprocă și diversitatea lor stă că, în raport cu unul și același lucru, ele pot aparține la persoane diferite, dintre care, din motive de drept ce îi sînt particulare, fiecare privește lucrul ca fiind proprietatea lui : de unde rezultă *coliziuni de drept*.

§ 85

Această coliziune, în care lucrul este revendicat *pe un temei juridic* și care formează sfera *proceselor civile*, conține recunoașterea dreptului ca fiind universal și cel care decide, așa încît lucrul trebuie să aparțină aceluia care are drept asupra lui. Discuția privește numai *subsumarea* lucrului sub proprietatea unuia sau altuia ; — *o simplă* judecată

negativă, în care, în predicatul «al meu», este negat numai particularul.

§ 86

În ce privește părțile, la ele recunoașterea dreptului este legată cu interesele particulare opuse și cu opinia particulară. Contra acestei aparențe apare totodată, în aparența însăși (§ anterior), dreptul în sine ca fiind reprezentat și cerut. El nu este însă mai întîi decît un «trebuie», căci voința nu este încă dată ca o voință ce s-ar fi eliberat de nemijlocitul interesului, care, ca fiind particulară, și-ar da ca scop voința universală ; aici ea este încă determinată ca o realitate 126
recunoscută, față de care părțile ar trebui să renunțe la părerea și interesele lor particulare.

Adaus. Ceea ce este în sine drept are un temei determinat, și nedreptatea mea, pe care eu o susțin ca fiind drept, eu o apăr tot printr-un temei. Este natura finitului și particularului de a lăsa loc contingențelor ; coliziuni trebuie deci să se întîmple aici, căci sîntem aici pe treapta finitului. Această primă nedreptate neagă numai voința particulară, în timp ce dreptul universal este respectat, este deci cea mai ușoară nedreptate în genere. Cînd eu spun : despre un trandafir că nu e roșu, eu recunosc totuși încă că el are o culoare, deci nu contest genul, ci neg numai particularul, roșul. La fel este aici recunoscut dreptul : fiecare persoană vrea ce este drept și vrea să i se dea numai ce este drept ; nedreptatea ei stă numai în aceea că ea menține ca fiind drept aceea ce ea vrea.

B. ÎNȘELĂCIUNEA

§ 87

Dreptul în sine, în diferența lui față de drept ca particular și existent-în-fapt, este determinat ca o exigență,

anume ca fiind esențialul, însă totodată numai ca o exigență, și, pe această latură ceva pur subiectiv, deci neesențial și numai aparent. Astfel universalul, redus de voința particulară la ceva ce doar apare, — mai întîi în contract redus la comunitatea doar exterioară a voinței, este înșelăciunea.

Adaus. Voința particulară este respectată pe această a doua treaptă a nedreptății, dar dreptul universal, nu. În înșelăciune, voința particulară nu este vătămată, întrucît celui înșelat i se impută că este drept ce i se întîmplă. Dreptul cerut este
127 deci pus ca ceva subiectiv și pur aparent, ceea ce constituie înșelăciunea.

§ 88

În contract, eu achiziționez o proprietate pentru calitățile particulare ale lucrului, și, în același timp, în ce privește universalitatea sa interioară, pe de o parte după valoarea ei, pe de altă parte ca provenind din proprietatea altuia. Prin bunul plac al celuilalt, poate să-mi fie prezentată o falsă aparență în această privință, așa încît, cît privește contractul ca liberă învoire a schimbului asupra acestui lucru, în ce privește singularitatea sa nemijlocită, el își are justețea sa, însă lipsește dintr-însul latura universalului care este în sine. (Judecata infinită, după expresia ei pozitivă sau semnificația identică, — a se vedea *Enciclopedia științelor fizofice*.)

§ 89

Că în contra acestei acceptări a lucrului ca fiind numai acesta și față de voința ce se întemeiază pe pura opinie și pe voința arbitrară, obiectivul adică universalul urmează să fie pe de o parte, recunoscut, ca valoare, pe de altă parte

să fie valabil ca d r e p t, iar pe de altă parte că liberul arbitru subiectiv, opus dreptului, să fie suprimat, — este aici mai întîi numai o exigență.

Adaus. În ce privește nedreptatea civilă și inocentă nu este aplicată nici o pedeapsă, căci eu nu am voit aici nimic împotriva dreptului. Din contră, în înșelăciune, intervin pedepse, fiindcă aici este vorba de drept, care a fost încălcat.

C. CONSTRÎNGEREA ȘI CRIMA

§ 90

În faptul că în proprietate voința mea se situează într-un l u c r u e x t e r i o r, este implicat că ea, tot așa după cum este reflectată în el, este prinsă în el, și supusă necesității. Voința poate, în parte, suferi în genere în aceasta o v i o l e n ț ă, în parte poate să i se impună prin forță, ca condiție a unei posesii sau a ființei pozitive, un sacrificiu sau o acțiune — ea poate fi supusă c o n s t r î n g e r i i. 128

Adaus. Adevărata nedreptate este crimă, în care nici dreptul în sine, nici felul în care el îmi apare, nu este respectat, în care deci ambele laturi, cea obiectivă și cea subiectivă, sînt încălcate.

§ 91

Ca ființă vie omul poate fi supus constrîngerii, adică latura sa fizică și de altfel exterioară poate fi adusă sub forța altora ; dar voința liberă nu poate în și pentru sine fi c o n s t r î n s ă (§ 5) decît numai întru cît ea n u s e r e t r a g e e a î n s ă ș i din exterioritatea în care ea este reținută, sau din reprezentarea

acesteia (§ 7). Nu poate fi constrîns la ceva decît acela care vrea să se lase constrîns.

§ 92

Deoarece ființa este idee adică într-adevăr liberă numai întrucît ea are existența-în-fapt, și că existența-în-fapt în care ea s-a încarnat este ființa libertății, de aceea violența și constrîngerea se distrug nemijlocit ele însești în conceptul lor, ca fiind exteriorizare a unei voințe care suprimă exteriorizarea sau existența-în-fapt a unei voințe. Violența și constrîngerea sînt de aceea, luate abstract, nedrepte.

§ 93

Violența, prin aceea că ea se distruge în conceptul ei, are manifestarea ei reală în aceea că violența este suprimată prin violență: ea nu este astfel doar condiționată juridic, ci condiționată necesar, — anume ca o a doua constrîngere, care este o suprimare a primei constrîngeri.

Violarea unui contract prin neexecutarea a ce e stipulat, sau violarea datoriilor de drept față de familie, față de stat, printr-o acțiune sau omisiune, este o primă violență sau cel puțin un abuz de forță, atunci cînd eu reții sau sustrag o proprietate care aparține altuia sau ceva ce îi datorez. Constrîngerea pedagogică, adică constrîngerea exercitată contra sălbăticiei și primitivității, apare — este drept — ca fiind prima, nu ca urmînd pe o alta care a precedat-o. Dar voința doar naturală este în sine violență contra ideii în sine a libertății, care trebuie luată în apărare contra unei atare voințe necultivate și trebuie făcută valabilă în ea. Sau este deja pusă în familie sau stat o existență etică, față de care acea naturalețe este un act de violență, sau nu este dată decît o stare de natură, — de violență în genere și atunci ideea instituie contra acesteia un drept de stăpînire.

Adaus. În stat, nu mai pot exista eroi ; aceştia apar numai într-o stare neformată. Scopul lor este un scop drept, un scop necesar şi de stat şi pe acesta ei îl îndeplinesc ca fiind lucrul lor. Eroii, care au fondat state, care au introdus căsătoria şi cultivarea pămîntului, nu au săvîrşit desigur aceasta ca un drept recunoscut, şi aceste acţiuni apar încă ca voinţa lor particulară ; dar, ca dreptul mai înalt al ideii, faţă de naturalitate, această violenţă a eroilor este ceva just, căci cu bunătate se poate înfăptui puţin împotriva forţei naturii.

§ 94

Dreptul abstract este *drept de constrîngere*, deoarece nedreptatea comisă împotriva acestuia este o violenţă contra existenţii-în-fapt a libertăţii mele, într-un lucru *exterior*. Menţinerea acestei existenţe în contra violenţei este astfel ea însăşi o acţiune exterioară şi o violenţă care suprimă pe prima.

A defini de la început dreptul abstract, adică strict, ca fiind un *drept* la care este îngăduit să constrîngem — înseamnă a-l înţelege ca pe o urmare care intervine numai prin ocolul nedreptăţii.

Adaus. Aici trebuie avut în vedere în special diferenţa dintre ce este drept şi ce este moral. Şi în ce e moral, aceasta înseamnă în ce priveşte reflexia în mine, este o dualitate : căci 130
binele îmi este scop şi eu trebuie să mă determin după această idee. Existenţa-în-fapt a binelui este hotărîrea mea şi eu o realizez în mine, dar această existenţă este cu totul interioară şi de aceea nu poate avea loc constrîngere. De aceea legile statului nu pot să voiască să se întindă asupra intenţiei, căci în ce e moral eu sînt pentru mine însumi şi forţa nu are nici un sens.

§ 95

Prima constrîngere, exercitată ca violenţă de insul liber, care lezează existenţa libertăţii în sensul ei *concret*, care lezează dreptul ca drept, este *crimă*, — *o judecată negativă* infinită în sensul ei deplin, prin care este negat nu numai particularul, subsumarea unui lucru sub voinţa mea (§ 85), ci totodată universalul, infinitul în predicatul a „ce este al meu", *capacitatea juridică*, şi anume fără mijlocirea opiniei mele (ca în înşelare) (§ 88), ci tot astfel împotriva acesteia, — sfera *dreptului penal*.

Dreptul, a cărui violare este crimă, nu are, e adevărat, pînă acum decît formele pe care le-am văzut şi deci nici crima nu are întîi decît semnificaţia mai apropiată ce se raportă la aceste determinaţii. Dar substanţialul din aceste forme este universalul care, în dezvoltarea şi întruchiparea lui ulterioară rămîne acelaşi şi deci, deopotrivă, lezarea lui, crima, potrivit conceptului ei. Determinarea stabilită în paragraful următor priveşte deci şi conţinutul particular, definit mai departe, de ex. în sperjur, crima contra statului, falsificare de monetă şi poliţă etc.

§ 96

Întrucît voinţa *existenţă-în-fapt* este singura care
131 poate fi lezată, aceasta însă, în existenţa-în-fapt, a intrat în sfera unei întinderi cantitative ca a unor determinări calitative, deci este diferită după acestea, tot astfel constituie o diferenţă în ce priveşte latura obiectivă a crimei, dacă o atare existenţă şi determinaţia ei este lezată în genere în toată sfera ei, deci în infinitatea egală conceptului ei (ca în omor, sclavaj, constrîngere religioasă) sau numai în parte, şi după ce determinaţie calitativă.

Opinia stoică, că nu există decît o singură virtute şi un singur viciu, legislaţia draconică care pedepseşte orice crimă prin moarte, ca şi primitivitatea onoarei formale care pune în orice lezare personalitatea infinită, au în comun faptul că ele rămîn la gîndirea abstractă a voinţei libere şi a personalităţii şi nu o iau în existenţa-ei-în-fapt concretă şi determinată pe care ea trebuie să o aibă, ca idee. — Diferenţa dintre j e f u i r e şi h o ţ i e se referă la deosebirea calitativă că în prima eu sînt lezat şi ca conştiinţă prezentă, deci ca fiind a c e a s t ă infinitate s u b i e c t i v ă, şi că o constrîngere personală este exercitată contra mea. — Unele determinări calitative, ca p e r i c o l u l p e n t r u s e c u r i t a t e a p u b l i c ă, au baza lor în raporturi definite ulterior, dar ele sînt adesea luate doar pe ocolul unmărilor, şi nu din conceptul lucrului: — cum crima cea mai periculoasă pentru sine în structura sa imediată este o lezare mai grea în ce priveşte sfera sau calitatea. — Calitatea m o r a l ă subiectivă se referă la o diferenţă mai înaltă: în ce măsură o întîmplare şi o faptă este în genere o acţiune, şi ea priveşte însăşi natura subiectivă a acesteia; despre aceasta, mai tîrziu.

Adaus. Felul în care fiecare crimă trebuie pedepsită nu poate fi indicat prin gînd, ci în această privinţă sînt necesare 132
determinări pozitive. Prin progresul culturii, părerile asupra crimelor devin totuşi mai indulgente şi astăzi nu se pedepseşte nici pe departe atît de sever ca acum o sută de ani. Nu anume crimele sau pedepsele sînt acelea care se schimbă, ci raportul lor.

§ 97

Violarea săvîrşită a dreptului ca drept este, adevărat, o e x i s t e n ţ ă p o z i t i v ă, exterioară, dar care în sine este nimicnicie. M a n i f e s t a r e a acestei nimicnicii a ei este nimicirea acelei violări, care intră deopotrivă şi ea în existenţă, — realitatea dreptului ca necesitate a sa, mijlocindu-se cu sine prin suprimarea violării sale.

Adaus. Printr-o crimă ceva este schimbat, şi lucrul există în această schimbare, dar această existenţă este opusul ei însăşi şi în această măsură este în sine nimicnicie. Nimicnicia ei este de a fi suprimat dreptul ca drept. Dreptul, anume ca fiind absolut, este nesuprimabil, deci exteriorizarea crimei este în sine neant, şi această nimicnicie este esenţa rezultatului crimei. Ceea ce este însă nimicnicie trebuie să se manifeste ca atare, aceasta înseamnă să se înfăţişeze ca fiind ceva violabil. Făptuirea crimei nu este ceva prim, pozitiv, la care pedeapsa nu este decît negaţia negaţiei. Dreptul real este acum suprimarea acelei violări, arătîndu-şi tocmai în aceasta valabilitatea sa şi adeverindu-se ca o existenţă-în-fapt mijlocită, necesară.

§ 98

Violarea, ca privind numai existenţa-în-fapt exterioară sau posesia este un *rău*, o *pagubă* adusă într-un mod oare-
133 care proprietăţii sau averii : suprimarea violării ca fiind o pagubă este satisfacţia civilă ca *despăgubire*, în măsura în care aceasta poate avea loc.

Pe această latură a indemnizării, în locul determinaţiei calitative, specifice a pagubei — întrucît paguba este o distrugere şi nu poate fi în genere restabilită, trebuie să se substituie determinaţia ei *universală*, ca *valoare*.

§ 99

Violarea însă care priveşte voinţa fiinţînd-*în-sine* (şi anume astfel deopotrivă această voinţă a celui ce lezează, ca şi a celui lezat şi a tuturora) nu are o *existenţă pozitivă* în ce priveşte această voinţă ce fiinţează *în sine* ca atare, tot atît de puţin ca în purul produs. *Pentru sine* această voinţă fiinţînd în sine (dreptul, legea în sine) este dimpotrivă ceea ce nu există în mod exterior, şi, în consecinţă, ceea ce nu poate fi violat. La fel, violarea este pentru voinţa parti-

culară a celui lezat și a celorlalți numai ceva negativ. Existența pozitivă a lezării nu este decît ca voință particulară a criminalului. Lezarea acesteia ca voință existînd-în-fapt este deci suprimarea crimei, care altfel ar rămîne valabilă și este restabilirea dreptului.

Teoria pedepsii este una din materiile care în știința pozitivă a dreptului modern au avut soarta cea mai rea, deoarece în această teorie intelectul nu este suficient, ci trebuie în mod esențial să se recurgă la concept. — Dacă crima și suprimarea ei, care se determină mai departe ca pedeapsă, este considerată numai ca un rău în genere, atunci putem privi desigur ca nerațional de a vrea un rău numai fiindcă un alt rău este dat (Klein, *Tratat de drept penal*, § 9 și urm.). Acest caracter superficial al unui rău este presupus ca fiind ce e prim în diferitele teorii asupra pedepsei, teoria prevenirii, intimidării, amenințării, îndreptării etc., și ceea ce trebuie să intervină împotriva lui este tot atît de superficial definit ca un bine. Dar nu avem de-a face nici cu un rău, nici cu acest sau acel bine, ci este vorba în mod precis despre nedreptate și despre dreptate. Prin acele puncte de vedere superficiale se lasă însă deoparte considerarea obiectivă a dreptății, care este primul și substanțialul punct de vedere în ce privește crima, și urmează de la sine ca punctul de vedere moral, latura subiectivă a crimei, amestecat cu reprezentări psihologice banale despre excitații și despre puterea impulsurilor senzoriale contra rațiunii, despre constrîngerea psihologică și influența exercitată asupra reprezentării (ca și cum o atare influență nu ar fi coborîtă, prin libertate, deopotrivă, la ceva doar accidental) devine esențialul. Diferitele considerații ce aparțin pedepsei ca fenomen și raportului ei față de conștiința particulară și care privesc urmările ei asupra reprezentării (de a intimida, a îmbunătăți etc.) sînt la locul lor, și anume în special numai cu privire la modalitatea pedepsei, chiar o considerație esențială, însă presupun mai înainte dovada că pedeapsa este în și pentru sine justă. În această cercetare nu este vorba decît despre faptul că 134

crima, şi anume nu ca provocare a unui r ă u, ci ca violare a dreptului ca drept, trebuie suprimată, şi atunci care este e x i s t e n ţ a pe care o are crima şi care trebuie suprimată ? Această existenţă este adevăratul rău care trebuie eliminat, şi punctul esenţial este acolo unde se găseşte ; atîta timp cît conceptele în această privinţă nu sînt cunoscute precis, va trebui să domnească confuzia în ceea ce priveşte pedeapsa.

135 **Adaus.** Teoria pedepsii a lui F e u e r b a c h întemeiază pedeapsa pe ameninţare şi crede că dacă cineva, cu toate acestea, comite o crimă, pedeapsa trebuie să urmeze, fiindcă criminalul a cunoscut-o mai dinainte. Cum rămîne însă cu îndreptăţirea ameninţării ? Aceasta presupune pe om ca nefiind liber şi vrea să constrîngă prin reprezentarea unui rău. Dreptul şi dreptatea trebuie însă să-şi aibe sediul în libertate şi voinţă, şi nu în lipsa de libertate căreia i se adresează ameninţarea. Motivînd pedeapsa în acest fel, lucrurile stau ca atunci cînd ridicăm bătul asupra unui cîine : omul nu este tratat conform onoarei şi libertăţii lui, ci este tratat ca un cîine. Dar ameninţarea, care poate fi în fond revolta pe om, aşa încît el să-şi probeze libertatea sa contra acesteia, lasă dreptatea cu totul la o parte. Constrîngerea psihologică nu se poate raporta decît la diferenţa calitativă şi cantitativă a crimei, nu la natura crimei însăşi, şi codurile de legi care au purces din această învăţătură, s-au lipsit prin aceasta de fundamentul propriu-zis.

§ 100

Jignirea pe care o suferă criminalul nu este numai justă î n s i n e, — ca fiind justă, ea este în acelaşi timp voinţa sa fiind î n s i n e, existenţa-în-fapt a libertăţii sale, dreptul s ă u ; dar ea este un drept şi a s u p r a c r i m i n a l u l u i însuşi, adică este pusă în voinţa lui existentă î n f a p t, în acţiunea sa. Căci, în acţiunea sa, ca a unei fiinţe r a ţ i o n a l e, stă că ea este ceva universal, că prin ea este stabilită o lege, pe care el a

recunoscut-o pentru sine, în acțiunea sa, o lege sub care el poate fi supus ca sub dreptul s ă u p r o p r i u.

B e c c a r i a a contestat statului dreptul de a pedepsi cu moartea, deoarece nu se poate prezuma că în contractul social ar fi conținut consimțămîntul indivizilor de a se lăsa omoriți, ci trebuie admis mai degrabă contrarul. Numai că 136
statul nu este în genere un contract (cf. § 75), nici esența lui substanțială nu este atît de necondiționat p r o t e c ț i a și a s i g u r a r e a vieții și proprietății indivizilor ca singulari ; mai degrabă el este forul mai înalt, care are pretenția asupra acestei vieți și proprietăți însăși și care cere sacrificiul acestora. — Apoi, ceea ce statul trebuie să facă valabil nu este numai c o n c e p t u l crimei, rațional acesteia î n ș i p e n t r u s i n e, cu sau f ă r ă aprobarea individului, ci și raționalitatea formală, v o i n ț a i n d i v i d u l u i, se află în a c ț i u n e a criminalului. Prin faptul că pedeapsa este privită ca conținînd propriul s ă u drept, prin aceasta criminalul este o n o r a t ca o ființă rațională. — Această onoare nu-i va fi acordată dacă conceptul și măsura pedepsei nu vor fi luate din fapta însăși ; — și tot atît de puțin cînd el va fi considerat numai ca un animal păgubitor care trebuie să fie făcut inofensiv sau să fie speriat sau ameliorat. Apoi, în ce privește modalitatea existenții dreptății, forma pe care ea o are în stat, anume c a p e d e a p s ă, nu este desigur singura formă și statul nu este premisa care condiționează dreptatea în sine.

Adaus. Ceea ce cere B e c c a r i a, ca omul să-și dea anume consimțămîntul în ce privește pedepsirea, este foarte just, dar criminalul o acordă deja prin fapta sa. Este deopotrivă natura crimei, ca și propria voință a criminalului, ca crima făcută de el să fie suprimată. Cu toate acestea, această osteneală a lui Beccaria, de a face să se suprime pedeapsa cu moartea a avut efecte avantajoase. Dacă nici Iosif al II-lea, nici francezii nu au putut să impună la întreaga suprimare a acesteia, 137
totuși a început să se vadă care sînt crimele care merită moartea și care nu. Pedeapsa cu moartea a devenit prin aceasta mai rară, așa cum o merită acest vîrf cel mai înalt al pedepsei.

§ 101

Suprimarea crimei este *răsplată* (compensare), întrucît, prin concept, compensarea este violarea violării, şi prin existenţa-în-fapt crima are calitativ şi cantitativ o sferă determinată, deci şi negarea ei ca existenţă-în-fapt are o sferă asemănătoare. Dar această identitate, care se sprijină pe concept, nu este însă *egalitatea* în determinaţia specifică a violării, ci în determinaţia fiinţînd *în sine*, — după valoarea *acesteia*.

Dat fiind că în ştiinţa obişnuită definiţia unei determinări, aici a pedepsei, trebuie să fie luată în *reprezentarea generală* a experienţei psihologice a conştiinţei, aceasta ar arăta într-adevăr că sentimentul general al popoarelor şi al indivizilor în privinţa crimei este şi a fost întotdeauna acela că crima *merită* pedeapsă şi că criminalului *trebuiesă i se întîmple ceea ce el a făcut*. Nu se poate înţelege cum aceste ştiinţe care îşi au izvorul determinaţiilor lor în reprezentarea generală, admit pe de altă parte teze care contrazic un aşa-zis *fapt* universal al conştiinţei. — O dificultate principală a introdus-o însă determinarea *egalităţii* în ce priveşte reprezentarea compensării, justeţea determinărilor pedepsei după conţinutul lor calitativ şi cantitativ este însă fără îndoială ceva *ulterior* faţă de substanţialul lucrului însuşi. Chiar dacă pentru această determinare ulterioară ar trebui luate în considerare şi alte principii decît pentru universalul pedepsii, totuşi acesta rămîne ceea ce el este. Numai că conceptul însuşi trebuie în genere să conţină principiul de bază şi în ce priveşte particularul. Această determinare a conceptului este însă tocmai
438 acea legătură a necesităţii, anume că crima, ca voinţă în sine negativă, conţine în ea distrugerea ei, care apare ca pedeapsă. *Identitatea* interioară este aceea care în existenţa exterioară se reflectă pentru intelect ca *egalitate*. Determinaţia calitativă şi cantitativă a crimei şi a suprimării ei cade însă în sfera exteriorităţii ; în aceasta nici o determinare absolută nu este posibilă (Comp. § 49) ; în *dome-*

niul finitului aceasta nu rămîne decît o cerinţă, pe care intelectul trebuie tot mai mult să o limiteze, ceea ce este de cea mai mare importanţă, dar care progresează la infinit şi nu permite decît o apreciere care este perpetuă. — Dacă nu se trece numai cu vederea această natură a finitului, ci se şi rămîne cu totul la egalitatea specifică, abstractă, atunci se naşte nu numai o greutate de neînvins în determinarea pedepselor (în special cînd psihologia adaugă mărimea impulsurilor sensibile şi legate cu acestea, cum voim, sau cu atît mai mare a tărie a voinţei rele sau cu atît mai mica tărie şi libertate a voinţii în genere), dar este foarte uşor de a prezenta răsplătirea pedepsei (astfel hoţia pentru hoţie, tîlhăria pentru tîlhărie, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, pe lîngă că ne putem reprezenta pe făptaş ca fiind chior şi fără dinţi) ca fiind o absurditate, dar cu aceasta conceptul nu are nimic de-a face, ci numai singura egalitate specifică este responsabilă. Valoarea, ca echivalent interior al lucrurilor, care în existenţa lor specifică sînt cu totul diferite, este o determinaţie care apare deja la contracte (a se vedea mai sus), şi tot astfel în acţiunea civilă împotriva crimei (§ 95) şi prin care reprezentarea este ridicată de la starea nemijlocită a lucrului la universal. În crimă, în care 139
infinitatea faptei este determinaţia fundamentală, dispare cu atît mai mult ce este numai exterior specific şi egalitatea rămîne numai regula de bază pentru ce este esenţial, pentru ceea ce criminalul a meritat, dar nu pentru forma specifică exterioară a acestei răsplătiri. Numai prin aceasta din urmă, furtul, tîlhăria ca şi pedeapsa în bani sau închisoare sînt absolut inegale, dar prin valoarea lor, prin calitatea lor comună de a fi pagube, ele sînt comparabile. Este atunci, cum a fost observat, obiectul intelectului de a căuta apropierea de egalitate a acestei valori a lor. Dacă nu este prinsă legătura ce există în sine a crimei şi distrugerii ei şi apoi gîndul valorii şi al comparării amîndor după valoare, atunci se poate ajunge să nu se vadă (Klein, *Principii de drept penal*, § 9) într-o pedeapsă propriu zisă decît legătura arbitrară a unui rău cu o acţiune nepermisă.

Adaus. Compensarea faptei este legătura interioară și identitatea a două determinări, care apar ca diferite și care au și o existență exterioară diferită una față de alta. Cînd criminalul își ia răsplata, aceasta are aspectul unei determinații străine care nu-i aparține lui, dar pedeapsa este totuși, așa cum am văzut, numai o manifestare a crimei, — aceasta înseamnă cealaltă jumătate pe care prima o presupune în mod necesar. Ceea ce pedeapsa compensatoare are la început în contra sa, este că ea apare ca ceva imoral, ca răzbunare, și că astfel ea poate trece drept ceva personal. Dar nu ceea ce este personal, ci conceptul singur aduce la îndeplinire răsplătirea faptei. *Răzbunarea este a mea*, spune Dumnezeu în *Biblie*, și dacă în cuvîntul de răsplătire s-ar căuta oarecum reprezentarea unei dorințe particulare a voinței subiective, atunci trebuie să spunem
140 că ea nu înseamnă decît inversarea chipului însuși al crimei în contra sa. Eumenidele dorm, însă crima le deșteaptă și astfel fapta proprie este aceea care se face valabilă. Dacă acum în ce privește răsplata nu se poate ținti la o egalitate specifică, totuși în ce privește crima lucrurile stau altfel, pentru care în mod necesar urmează pedeapsa cu moartea. Căci, deoarece viața este întreaga sferă a existenței, pedeapsa nu poate consta într-o *valoare* care nu există pentru aceasta, ci numai iarăși în ridicarea vieții.

§ 102

Abolirea crimei este mai întîi, în această sferă a dreptului nemijlocit, *răzbunare*, care este justă potrivit *conținutului*, întrucît ea este răsplată. Dar potrivit *formei*, ea este acțiunea unei voințe *subiective* care în orice lezare întîmplată poate să-și pună *infinitatea* ei și a cărei dreptate este deci întîmplătoare, așa cum și *pentru celălalt* ea nu este decît ca *particulară*. Răzbunarea devine astfel, prin faptul că este acțiunea pozitivă a unei voințe particulare, o *nouă lezare*: ea cade, ca fiind această contradicție, în progresul în infinit și se transmite din generație în generație fără limită.

Acolo unde crimele sînt urmărite şi pedepsite nu ca *crimina publica,* ci ca *privata* (ca la evrei, la romani furtul, răpirea, la englezi încă în cîte-va cazuri etc.), pedeapsa are în sine cel puţin o parte din răzbunare. De răzbunarea privată este diferită exercitarea răzbunării către eroi, cavaleri, aventurieri etc., care aparţine constituirii statelor.

Adaus. Într-o stare a societăţii în care nu sînt nici judecători nici legi, pedeapsa are întotdeauna forma răzbunării şi aceasta rămîne deficientă, întrucît este acţiunea unei voinţe 141
subiective, deci nu este potrivită conţinutului. Persoanele instanţei de judecată sînt şi ele de sigur persoane, dar voinţa lor este voinţa generală a legii şi ei nu vor să introducă în pedeapsă nimic ce nu se găseşte în natura lucrului. Din contră, celui lezat nedreptatea nu îi apare în limitarea ei cantitativă şi calitativă, ci numai ca nedreptate în general, şi, în răsplătire, el poate să facă exces, ceea ce ar duce iarăşi la o nouă nedreptate. La popoarele necultivate, răzbunarea este nemuritoare, ca la arabi, la care ea nu poate fi înfrîntă decît printr-o forţă mai înaltă sau prin imposibilitatea exercitării ei, şi în mai multe legiuri de astăzi a rămas încă un rest al răzbunării, întrucît se lasă la latitudinea indivizilor dacă ei vor sau nu să aducă o lezare în faţa judecăţii.

§ 103

Cerinţa ca această contradicţie (ca şi contradicţia în privinţa altei nedreptăţi) (§ 86, 89), care aici e dată în felul şi modul suprimării nedreptăţii, să fie soluţionată, este cerinţa unei d r e p t ă ţ i liberate de interesul şi aspectul subiectiv, precum şi de hazardul puterii, astfel n u a unei dreptăţi r ă z b u n ă t o a r e, ci a unei dreptăţi care p e d e p s e ş t e. În aceasta se găseşte m a i î n t î i cerinţa unei voinţe care, ca voinţă s u b i e c t i v ă, particulară, vrea universalul ca atare. Acest concept al m o r a l i t ă ţ i i nu este însă numai ceva cerut, ci el a reieşit el însuşi în această mişcare.

TRECERE DE LA DREPT LA MORALITATE

§ 104

Crima și justiția răzbunării prezintă anume chipul dezvoltării voinței, ca angajată în deosebirea dintre voința universală ființînd în sine și cea singulară ființînd
142 pentru sine, opusă celei dintîi; și, mai departe, în faptul că voința ființînd în sine, prin suprimarea acestei contradicții, s-a reîntors în sine și prin aceasta a devenit ea însăși pentru sine și reală. Astfel, confirmat contra voinței singulare existînd doar pentru sine, dreptul este și are valabilitate, ca fiind real prin necesitatea lui. Această formație este deopotrivă în același timp determinația internă, dezvoltată a conceptului. După conceptul ei, realizarea voinței în ea însăși este aceasta că ființarea în sine și forma nemijlocirii în care ea se găsește mai întîi și pe care o are ca formă a dreptului abstract (§ 21) să fie suprimată, — așadar de a se pune întîi în contradicția voinței universale în sine și a voinței singulare ființînd pentru sine, și apoi, prin suprimarea acestei opoziții, negația negației, să se determine ca voință în existența-ei-în-fapt, așa încît să nu fie doar voință liberă în sine, ci pentru sine însăși, să se determine ca negativitate raportîndu-se pe sine la sine. Personalitatea ei la care se reduce voința în dreptul abstract, voința o are acum ca obiect al ei; subiectivitatea libertății infinită astfel pentru sine constituie principiul punctului de vedere moral.

Dacă privim înapoi mai aproape momentele prin care conceptul libertății se dezvoltă de la determinația mai întîi abstractă a voinței la determinația voinței ce se raportă la ea însăși, deci la autodeterminația subiectivității, atunci, în proprietate, această determinație este un al meu abstract și deci într-un lucru exterior, — în contract, ea este un al meu mijlocit prin voință și numai al meu

în comun, — în nedreptate, voința sferei dreptului în sinele său abstract, adică nemijlocirea sa, este pusă ca contingență prin voința individuală ea însăși contingentă. În punctul de vedere moral această specificare abstractă este depășită în felul că această contingență însăși ca reflectată în sine și identică cu sine este contingența infinită ființînd în sine a voinței, este subiectivitatea sa.

Adaus. Aparține adevărului ca conceptul să fie, și ca [143]
această existență-în-fapt să-i corespundă acestuia. În drept, voința are existența-sa-în-fapt în ceva exterior ; momentul următor este însă ca voința să aibă această existență în ea însăși, într-un interior ; ea trebuie să fie pentru ea însăși subiectivitatea și să se aibă pe sine însăși în fața sa. Această raportare la sine este afirmativul, dar ea nu poate ajunge la acesta decît prin suprimarea nemijlocirii ei. Nemijlocirea suprimată în crimă duce astfel, prin pedeapsă, aceasta înseamnă, prin nimicnicirea acestei nimicnicii, la afirmație, — la moralitate.

PARTEA A DOUA

MORALITATEA

§ 105

Punctul de vedere moral este punctul de vedere al voinței, 144
întrucît ea nu este numai în sine, ci este *pentru sine infinită* (paragraful precedent). Această reflexie a voinței în sine și identitatea ei ființînd pentru sine, față de ființarea-în-sine și de nemijlocire și determinațiile care se dezvoltă aici, determină *persoana* ca fiind *subiect*.

§ 106

Întrucît subiectivitatea constituie acum determinația conceptului și este deosebită de concept ca atare, de voința ființînd în sine, și anume întrucît voința subiectului ca voință a individului ființînd pentru sine totodată *este* (are încă în ea nemijlocirea), subiectivitatea constituie *existența-în-fapt* a conceptului. S-a determinat astfel pentru libertate un teren superior: ideii i se adaugă acum latura *existenței*, adică momentul ei real, *subiectivitatea* voinței. Numai în voința ca subiectivă, libertatea sau voința ființînd în sine poate fi reală.

A doua sferă, moralitatea, înfățișază deci în întreg latura reală a conceptului libertății; și procesul acestei sfere

este de a suprima voința ființînd mai întîi numai pentru sine, care nemijlocit nu este decît în sine identică cu voința
145 fiind în sine, adică cu voința universală, potrivit acestei diferențe în care ea se adîncește în sine; și de a o pune pentru sine ca identică cu voința ființînd în sine. Această mișcare este astfel prelucrarea acestui nou teren al libertății, al subiectivității, care este mai întîi abstractă, anume diferită de concept, spre a fi adecvată acestuia și prin aceasta a obține pentru idee adevărata ei realizare, — că voința subiectivă se determină drept deopotrivă obiectivă și astfel într-adevăr concretă.

Adaus. În dreptul strict nu era vorba despre ce era principiul meu sau intenția mea. Această întrebare privind autodeterminarea și mobilele voinței, ca și privind proiectul, intervine acum aici în domeniul moral. Întrucît omul vrea să fie judecat după autodeterminarea sa, el este liber sub acest raport, oricum s-ar comporta determinațiile exterioare. În această convingere a omului în sine nu poți pătrunde cu forța; acesteia nu i se poate întîmpla nici o violență și voința morală este de aceea intangibilă. Valoarea omului este apreciată după comportarea sa interioară și, cu aceasta, punctul de vedere moral este libertatea ființînd pentru sine.

§ 107

Autodeterminarea voinței este în același timp moment al conceptului ei și subiectivitatea nu este numai latura existenței-sale-în-fapt, ci propria sa determinare (§ 104). Voința determinată ca subiectivă, liberă pentru sine, mai întîi ca concept, are, spre a fi ca idee, ea însăși existența-în-fapt. Punctul de vedere moral este deci, în forma sa, dreptul voinței subiective. Potrivit acestui drept, voința recunoaște și este ceva numai întrucît ea este ceva al său, întrucît în acesta ea își este sieși ca subiectivă.

Același proces al punctului de vedere moral (a se vedea remarca de la paragraful precedent) are, pe această latură,

înfățișarea de a fi dezvoltarea d r e p t u l u i voinței subiective — adică a modalității existenței-sale-în-fapt, — în felul 146
că ceea ce voința recunoaște ca fiind al ei în obiectul ei, ea determină mai departe ca fiind conceptul său adevărat, ce e obiectiv în sensul universalității sale.

Adaus. Această întreagă determinare a subiectivității voinții este iarăși un întreg, care, ca fiind subiectivitate, trebuie să aibă și obiectivitate. În subiect, se poate abia realiza libertatea, căci el este materialul adevărat pentru această realizare ; dar această existență-în-fapt a voinței, pe care am numit-o subiectivitate, este deosebită de voința în și pentru sine. De această altă unilateralitate a purei subiectivități voința trebuie anume să se libereze spre a deveni voința existentă în și pentru sine. În moralitate este în cauză interesul propriu al omului și tocmai aceasta este valoarea înaltă a lui, că el se știe pe sine însuși ca fiind absolut și se determină ca absolut. Omul necivilizat lasă să i se impună totul de către puterea forței și a determinațiilor naturii ; copiii nu au o voință morală, se lasă determinați de părinții lor ; dar omul civilizat, care devine interior, vrea să fie el însuși în tot ceea ce el face.

§ 108

Voința subiectivă, ca nemijlocit pentru sine și deosebită de voința ființînd în sine (§ 106, remarca), este în consecință abstractă, mărginită și formală. Subiectivitatea nu este însă numai formală, ci ea constituie, ca fiind determinația-de-sine infinită a voinței, f o r m a l u l acesteia. Fiindcă în această primă apariție a sa, la nivelul voinței singulare, formalul nu este pus încă ca identic cu conceptul voinții, punctul de vedere moral este punctul de vedere al r a p o r t u l u i, acela al d a t o r i e i, adică al cerinței. — Și întrucît diferența subiectivității conține deopotrivă determinarea opusă obiectivității ca existență-în-fapt exterioară, intervine aici totodată punctul de vedere al c o n- 147
ș t i i n ț e i (§ 8) — în general, punctul de vedere al diferenței, al f i n i t ă ț i i și al a p a r i ț i e i voinței.

Moralul nu este întîi determinat ca opusul imoralului, tot așa cum dreptul nu este nemijlocit opusul nedreptății, ci el este punctul de vedere universal al moralului, tot astfel ca și al imoralului, avînd la bază subiectivitatea voinței.

Adaus. Autodeterminarea trebuie gîndită, în moralitate, ca fiind pură neliniște și activitate care nu poate însă ajunge la ceva c e e s t e. Abia în domeniul eticului voința este identică cu conceptul voinței și îl are numai pe acesta ca conținut al ei. În ce e moral, voința se raportează încă la ceea ce este în sine : moralitatea este deci punctul de vedere al diferenței și procesul acestui punct de vedere este identificarea voinței subiective cu conceptul acesteia. Acel „trebuie", care se află deci încă în moralitate, este, atins numai în e t i c, și anume acest altul față de care voința subiectivă stă într-un raport este dublu : odată substanțialul conceptului și apoi existența în fapt exterioară. Chiar dacă B i n e l e ar fi pus în voința subiectivă, el nu ar fi încă realizat prin aceasta.

§ 109

Acest element formal conține, prin definiția lui generală, mai întîi opoziția subiectivității și a obiectivității și activitatea care se referă la aceasta (§ 8), ale cărei momente sînt mai precis următoarele : e x i s t e n ț a-î n-f a p t și d e t e r m i n a ț i a sînt în concept identice (comp. § 104) și voința ca subiectivă este ea însăși acest concept, — ambii termeni, și anume p e n t r u s i n e, urmează să fie deosebiți și să fie puși ca identici. Determinația este în voința ce se determină în ea întîi, α) mai întîi, ca pusă î n e a prin ea însăși, — particularizarea ei în ea
148 însăși, un c o n ț i n u t, pe care ea și-l dă. Aceasta este p r i m a negație și granița ei formală este de a fi numai ceva p u s, ceva subiectiv. Ca fiind r e f l e x i a infinită în sine, această graniță este p e n t r u v o i n ț a e a î n s ă ș i și ea β) este voința de a suprima această limită, — a c t i v i t a t e a de a traduce acest conținut din subiectivitate în obiectivitate în genere, într-o

existență-în-fapt nemijlocită. γ) Simpla identitate a voinții cu sine în această opoziție este conținutul, care rămîne același, în ambele, și indiferent față de aceste deosebiri de formă, scopul.

§ 110

Această identitate a conținutului obține însă, pe planul moral, unde libertatea, această identitate a voinței cu sine, este pentru ea (§ 105), determinarea proprie alăturată : *a)* conținutul este determinat pentru mine, ca fiind al meu, în felul ca în identitatea lui el să conțină pentru sine subiectivitatea mea, nu numai ca fiind scopul meu interior, ci și întrucît acesta a căpătat obiectivitatea exterioară.

Adaus. Conținutul voinței subiective, adică morale, conține o determinare proprie : el trebuie anume, chiar cînd a căpătat forma obiectivității, să conțină totuși mai departe subiectivitatea mea, și fapta trebuie să aibă valoare numai întrucît ea este determinată interior de mine, întrucît ea era proiectul meu, intenția mea. Eu nu recunosc, în exteriorizare, ca fiind al meu mai mult decît stătea în voința mea subiectivă, și într-însa, pretind să văd iarăși conștiința mea subiectivă.

§ 111

b) Conținutul, deși el cuprinde ceva singular (acesta fiind altfel luat de oriunde ar fi), are, ca conținut al voinței reflectată în sine în determinația sa, deci al voinței identice cu sine și universală, α) determinarea în ea însăși, de a fi conformă voinței ființînd în sine, adică de a avea obiectivitatea conceptului.

β) Dar întrucît voința subiectivă ca fiind pentru sine este în același timp încă formală (§ 108), aceasta este numai o cerință, și voința conține deopotrivă posibilitatea de a nu fi conformă conceptului.

§ 112

c) În timp ce eu m e n ț i n subiectivitatea mea în realizarea scopurilor mele (§ 110), eu suprim t o t o d a t ă în ea, fiindcă le obiectivez, subiectivitatea ca n e m i j l o c i t ă, deci ca fiind singulară a mea. Dar subiectivitatea exterioară, astfel identică cu mine, este v o i n ț a altora (§ 73). — Terenul e x i s t e n ț e i voinții este acum subiectivitatea (§ 106) și voința altora, este în același timp existența, alta pentru mine, pe care eu o dau scopului meu. — Realizarea scopului meu are deci în sine această identitate a voinții mele și a altora, ea are o relație p o z i t i v ă față de voința altora.

O b i e c t i v i t a t e a scopului realizat închide deci în ea cele trei semnificații, adică conține mai degrabă în una cele trei momente : α) existența în fapt e x t e r i o a r ă, nemijlocită (§ 109) ; β) faptul de a fi conformă c o n c e p t u l u i (§ 112) ; γ) acela de a fi subiectivitate u n i v e r s a l ă. S u b i e c t i v i t a t e a care se m e n ț i n e în această obiectivitate este α) că scopul obiectiv este a l m e u, așa încît eu mă mențin în el ca fiind a c e s t a (§ 110) ; β) și γ) ale subiectivității au concis deja cu momentele β) și γ) ale obiectivității. — Faptul că aceste determinații, distingîndu-se astfel pe terenul moralității, nu sînt unite decît pentru contradicție constituie a s p e c t u l f e n o m e n a l, adică f i n i t a t e a acestei sfere (§ 108) și dezvoltarea acestui punct de vedere este dezvoltarea acestor contradicții și a soluțiilor lor, care însă, în limitele sale, nu pot fi decît r e l a t i v e.

Adaus. În ce privește dreptul formal a fost spus că el nu conține decît interziceri, că acțiunea strict judiciară nu are, în privința voinței altora, decît un caracter pur negativ. În ce e moral, din contră, determinarea voinței mele în raport cu voința celorlalți este pozitivă, aceasta înseamnă că voința subiectivă are, în ceea ce ea realizează, interioară ei, voința ființînd în sine. Este dată aici o producere, sau o schimbare a existenței-în-fapt, și aceasta are o referire la voința celorlalți. Conceptul moralității este comportamentul interior al voinții față de ea

însăşi. Dar aici nu este numai o s i n g u r ă voinţă, ci obiectivarea are în acelaşi timp în sine determinarea că voinţa individuală se suprimă în obiectivare, şi că, prin urmare, tocmai întrucît determinarea unilateralităţii cade, sînt puse două voinţe, şi o relaţie pozitivă a lor una faţă de alta. În drept, nu este vorba despre faptul dacă voinţa altora ar dori ceva în raport cu voinţa mea, care îşi dă existenţă în proprietate. În ce e moral, dimpotrivă, este vorba şi de binele altora, şi această determinaţie pozitivă nu se poate ivi decît aici.

§ 113

Exteriorizarea voinţii ca s u b i e c t i v ă sau m o r a l ă este a c ţ i u n e. Acţiunea cuprinde determinaţiile : α) de a fi cunoscută de mine, în exterioritatea ei, ca fiind a mea, β) de a fi raportată la concept ca la un „trebuie" şi γ) de a fi raportată la voinţa altora.

Numai exteriorizarea voinţei morale este a c ţ i u n e. E x i s t e n ţ a pe care voinţa şi-o dă în dreptul formal este într-un l u c r u n e m i j l o c i t, este ea însăşi nemijlocită şi nu are pentru sine nici o referire expresă la concept, — care, nefiind încă opus voinţei subiective, nu este diferit de ea —, nici o referire p o z i t i v ă la voinţa altora ; legea juridică este, prin determinarea ei fundamentală, numai i n t e r z i c e r e (§ 38). Contractul şi nedreptatea încep anume să aibă o referire la voinţa celorlalţi — dar a c o r- 151
d u l care se produce în contract se bazează pe liberul arbitru ; şi referirea e s e n ţ i a l ă care se află în acesta la voinţa celuilalt, este, ca juridică, norma negativă de a-mi păstra proprietatea mea (în ce priveşte valoarea) şi de a lăsa altuia pe a sa. Din contră, latura crimei ca izvorînd din v o i n ţ a subiectivă şi după felul în care ea îşi are în aceasta existenţa ei, vine abia aici întîi în considerare. — A c ţ i u n e a juridică *(actio)*, care prin conţinutul ei, definit prin prescripţii, nu îmi este imputabilă, conţine numai unele momente ale acţiunii propriu zis morale, şi anume într-un mod exterior : a fi acţiune morală propriu-zisă este deci o latură diferită de ea ca acţiune juridică.

§ 114

Dreptul voinţei morale cuprinde cele trei aspecte :

a) Dreptul abstract, adică formal, al acţiunii ; anume că aşa cum ea este realizată în existenţa nemijlocită, conţinutul ei este în genere al meu, că astfel ea este proiect *(Vorsatz)* al voinţei subiective.

b) Particularul acţiunii este conţinutul ei interior : α) modul în care, este determinat pentru mine caracterul universal al acestuia, aceea ce formează valoarea acţiunii şi aceea prin ce ea este valabilă pentru mine, constituie intenţia *(die Absicht)* ; — β) conţinutul ei, ca scopul meu particular al existenţei mele particulare, subiective, este binele personal *(das Wohl)*.

c) Acest conţinut, ca interior ridicat totodată în universalitatea lui, ca în obiectivitatea fiinţînd în şi pentru sine, este scopul absolut al voinţii, Binele *(das Gute)*, în sfera reflexiei cu opoziţia universalităţii subiective, în parte a răului, în parte a cugetului moral *(des Gewissens)*.

15 : **Adaus.** Fiecare acţiune trebuie spre a fi morală să corespundă mai întîi cu proiectul meu ; căci dreptul voinţii morale este ca în existenţa-în-fapt a acesteia să nu fie recunoscut decît ceea ce în interior se afla ca proiect. Proiectul nu priveşte decît formalul, anume că voinţa exterioară să fie şi în mine ca ceva interior. În momentul al doilea ne întrebăm, în schimb, despre intenţia acţiunii, aceasta înseamnă despre valoarea relativă a acţiunii în raport cu mine ; al treilea moment este însfîrşit nu numai valoarea relativă, ci valoarea universală a acţiunii, Binele. Prima spărtură a acţiunii este aceea dintre ce e proiectul şi ce e existent-în-fapt şi produs ; a doua spărtură este între aceea ce este prezent, în exterior, ca voinţă universală şi determinarea particulară, interioară, pe care eu i-o dau ; a treia însfîrşit este ca intenţia să fie şi conţinutul universal. Binele *(das Gute)* este intenţia *(Absicht)* ridicată în conceptul voinţii.

SECŢIUNEA ÎNTÎI

PROIECTUL ŞI VINA

§ 115

F i n i t a t e a voinţei subiective în nemijlocitul acţiunii constă nemijlocit în aceea că voinţa p r e s u p u n e, pentru acţiunea ei, un obiect exterior cu multiple circumstanţe. F a p t a introduce o schimbare în această existenţă-în-fapt dată şi voinţa 153
are o v i n ă în genere în această privinţă, întrucît în existenţa-în-fapt schimbată stă predicatul abstract că este a m e a.

Un eveniment, o stare care s-a produs, este o realitate exterioară c o n c r e t ă care de aceea comportă circumstanţe în număr nedeterminat. Fiecare moment singular, care se arată ca fiind c o n d i ţ i e, t e m e i, c a u z ă a unei atare circumstanţe şi care astfel a adus ceva a l s ă u, poate fi socotit că e d e v i n ă pentru aceasta, sau cel puţin că el a r e o vină în aceasta. Intelectul formal are deci, în faţa unei realităţi complexe (de ex., a revoluţiei franceze) de ales între o mulţime nenumărată de circumstanţe pe care din ele vrea să o afirme ca una care este de vină.

Adaus. Mi se poate imputa numai ce a stat în proiectul meu ; iar în ce priveşte crima, despre aceasta este în special vorba. Dar în vină stă încă numai judecarea cu totul exterioară, dacă eu am făcut ceva sau nu ; şi faptul că sînt de vină pentru ceva, încă nu face ca lucrul să-mi poată fi imputat.

§ 116

Nu este anume fapta mea proprie dacă lucruri al căror proprietar sînt şi care, ca exterioare, stau şi acţionează în legături multiple (cum poate fi cazul şi cu mine ca corp mecanic sau ca fiinţă vie) produc altora o pagubă. Aceasta cade însă m a i m u l t sau m a i p u ţ i n în sarcina mea, pentru că

acele lucruri sînt în genere ale mele, deşi, chiar prin natura lor proprie, ele sînt supuse numai mai mult sau mai puţin stăpînirii mele, atenţiei mele etc.

§ 117

Voinţa acţionînd ea însăşi are în scopul ei, orientat către existenţa-în-fapt dată, reprezentarea circumstanţelor acestuia. Dar, fiindcă în virtutea acestei presupoziţii ea este finită, realizarea obiectivă este pentru ea accidentală şi poate conţine în sine altceva decît în reprezentarea sa. Dreptul voinţei este însă de a nu recunoaşte în fapta sa ca acţiune a sa şi de a nu purta o vină decît pentru ceea ce ştie, din presupoziţiile acţiunii, în scopul său, pentru ceea ce se afla din ele în proiectul său. — Fapta nu poate fi imputată decît ca vină a voinţei, — dreptul cunoaşterei.

154 **Adaus.** Voinţa are o existenţă în faţa ei, asupra căreia ea acţionează; spre a putea însă face aceasta, ea trebuie să aibă o reprezentare a ei, şi vină adevărată port numai în mine, întrucît existenţa-în-fapt ce îmi stă în faţă se afla în conştiinţa mea. Voinţa, deoarece ea are o atare presupoziţie, este finită, adică mai degrabă fiindcă este finită ea are o atare presupoziţie. Întrucît gîndesc şi vreau în mod raţional, eu nu mă găsesc pe acest punct de vedere al finităţii, căci obiectul asupra căruia acţionez nu este un altul faţă de mine, dar finitatea are graniţa ei statornică şi limitarea ei în sine. Eu am în faţa mea un altceva, care nu e decît ceva contingent, ceva necesar numai în mod exterior şi care poate să coincidă cu mine sau să fie diferit de mine. Eu nu sînt însă decît ceea ce e în relaţie cu libertatea mea, şi fapta este vină a voinţei mele numai întrucît ştiu despre ea. Edip, care a omorît pe tatăl său fără ca să o ştie, nu trebuie acuzat ca ucigaş de tată, dar în legiuirile vechi nu s-a pus atîta bază pe ce este subiectiv, pe responsabilitate, ca astăzi. De aceea au apărut la cei vechi locuri de azil, pentru ca cel scăpat de răzbunare să fie ocrotit şi ridicat.

§ 118

Acţiunea, mai departe transpusă în existenţa exterioară, care prin relaţiile sale se dezvoltă în necesitatea exterioară pe toate laturile, are urmări variate. Urmările, ca fiind forma ce are ca suflet scopul acţiunii, sînt ale ei (aparţin acţiunii) — totodată însă ea, ca fiind scopul pus în exterioritate, este lăsată în voia puterilor exterioare care leagă de ea ceva cu totul altul decît ea este pentru sine şi o rostogolesc în urmări depărtate şi străine. Este tot astfel dreptul voinţii de a nu-şi atribui decît primele dintre ele, fiindcă numai ele stau în proiectul ei.

Ce sînt urmări întîmplătoare sau necesare, 155
acestea conţin o neprecizie prin faptul, că, la nivelul finitului, necesitatea interioară intră în existenţa-în-fapt ca necesitate exterioară, ca un raport al unor lucruri singulare unele faţă de altele care, ca independente, se întîlnesc în mod indiferent şi exterior. Principiul : în acţiuni să dispreţuieşti consecinţele, şi celălalt : să judeci acţiunile după urmările lor şi să le iei ca măsură a ceea ce este drept şi bun, — aparţin ambele intelectului abstract. Urmările, ca propria întruchipare imanentă a acţiunii, manifestă numai natura ei şi nu sînt altceva decît ea însăşi ; acţiunea nu poate deci să le renege şi să le dispreţuiască. Dar, invers, în ele este cuprins tot astfel ceea ce intervine din exterior şi se adaugă din întîmplare, care nu priveşte natura acţiunii însăşi. — Dezvoltarea contradicţiei pe care o conţine necesitatea finitului, este în existenţa-în-fapt tocmai transformarea necesităţii în contingenţă şi invers. A acţiona înseamnă deci, pe această latură, să te laşi pradă acestei legi. — În aceasta stă că atunci cînd acţiunea sa are urmări mai puţin rele, aceasta este în favoarea criminalului, la fel cum acţiunea bună trebuie să suporte de a nu avea niciuna sau puţine urmări, şi ca acestea să cadă asupra crimei cînd ele s-au dezvoltat din ea din plin. Conştiinţa de-sine eroică (ca în tragediile celor vechi, Edip etc.) nu s-a ridicat încă din fermitatea ei la reflexia asupra diferen-

ței dintre faptă și acțiune, dintre evenimentul exterior și proiectul și cunoașterea împrejurărilor, ca și la despicarea urmărilor, ci ea acceptă vina în întreaga sferă a faptei.

156 **Adaus.** În aceea că eu recunosc numai ce era reprezentarea mea, stă trecerea la intenție *(Absicht)*. Nu mi se poate anume pune în socoteală decît ceea ce știam despre împrejurări. Dar există urmări necesare care sînt legate de fiecare acțiune, oricît eu produc numai ceva singular, nemijlocit, și care sînt deci universalul pe care acesta îl are în sine. Urmările, care ar putea fi împiedicate, eu nu le pot anume prevedea, dar eu trebuie să cunosc natura universală a faptei singulare. Lucrul nu este aici singularul, ci întregul, care nu se raportă la ce e determinat în acțiunea particulară, ci la natura universală a acesteia. Trecerea de la proiect *(Vorsatz)* la intenție *(Absicht)* este deci aceea că eu trebuie să cunosc nu doar acțiunea mea singulară, ci universalul, care stă în legătură cu ea. Apărînd în felul acesta, universalul este aceea ce am voit, i n t e n ț i a mea.

SECȚIUNEA A DOUA

INTENȚIA ȘI BINELE PERSONAL (das Wohl)

§ 119

Existența exterioară a acțiunii este o conexiune complexă care poate fi considerată ca împărțită la infinit în detalii singulare, și acțiunea ca n e a t i n g î n d î n t î i d e c î t u n u l d i n aceste detalii. Dar adevărul s i n g u l a r u l u i este u n i v e r s a l u l și determinația acțiunii nu este pentru sine un conținut izolat într-o singularitate exterioară, ci un conținut u n i v e r s a l conținînd în el conexiunea multiplă. Proiectul, ca pornind de la o ființă care g î n d e ș t e, nu cuprinde numai singularitatea, ci, prin esență, acea latură u n i v e r s a l ă, — i n t e n ț i a.

Intenția *(Absicht)* conține etimologic abstracția, pe de o parte forma universalității, pe de altă parte scoaterea în evidență a unei laturi particulare a faptului concret. Efortul justificării prin intenție este izolarea unei laturi singulare în genere, care este afirmată ca fiind esența subiectivă a acțiunii. — Judecata asupra unei acțiuni ca fapt exterior, fără precizarea încă a laturii ei legitime sau nelegitime, îi atribuie acesteia un predicat universal, că este incendiere, omorîre etc. — Determinația izolată a realității exterioare arată în ea ceea ce este natura ei, ca conexiune exterioară. Realitatea este mai întîi atinsă numai într-un singur punct (așa cum incendiul nu atinge nemijlocit decît un mic punct al lemnului, ceea ce dă doar o propoziție, nu o judecată) dar natura universală a acestui punct implică lărgirea sa. În ce e viu, singularul nu este nemijlocit ca parte, ci ca organ, în care universalul ca atare există ca prezent ; astfel, în crimă, nu este rănită o parte de carne ca ceva singular, ci în aceasta este rănită viața însăși. Pe de o parte, reflexia subiectivă care nu cunoaște natura logică a singularului și universalului, este aceea care se angajează în despicarea în singularități și consecințe, pe de altă parte natura faptei finite însăși este de a conține astfel de izolări ale contingențelor. Inventia unui *dolus indirectus* își are fundamentul ei în cele considerate. 157

Adaus. Este negreșit cazul ca în ce privește o acțiune să intervină mai mult sau mai puține circumstanțe ; la o incendiere focul poate să nu izbucnească, sau, de altă parte, el să se întindă mai mult decît voia făptuitorul. Cu toate acestea nu trebuie făcută aici o distincție între noroc și nenoroc, căci acționînd, omul trebuie să aibă de a face cu exterioritatea. Un proverb vechi spune pe drept : piatra care este aruncată din mînă aparține diavolului. Atunci cînd acționez mă expun eu însumi nenorocirii : aceasta are deci un drept asupra mea și este o existență-în-fapt a propriei mele voințe. 158

§ 120

Dreptul intenției este ca să nu fie numai în sine calitatea universală a acțiunii, ci ca ea să fie știută de cel ce acționează, adică să se fi aflat deja în voința sa subiectivă; după cum, invers, dreptul obiectivității acțiunii, cum el poate fi numit, este ca el să fie afirmat ca știut și voit de către subiect, ca cel ce gîndește.

Dreptul la acest discernămînt aduce cu sine întreaga sau mai mica iresponsabilitate a copiilor, imbecililor sau alienaților etc. în acțiunile lor. — La fel după cum acțiunile închid în ele, în ce privește existența lor exterioară, contingențe ale urmărilor, la fel existența-în-fapt subiectivă cuprinde și ea nedeterminarea ce se raportă la forța și tăria conștiinței-de-sine și la cumințenie, — o nedeterminare care nu poate totuși fi luată în considerație decît cu privire la imbecilitate, nebunie și stări asemănătoare, ca și la vîrsta copiilor, căci numai aceste stări tranșante suprimă caracterul gîndirii și al libertății voinței și permit de a nu considera pe cel ce acționează conform onoarei de a fi cineva ce gîndește și de a fi o voință.

§ 121

Calitatea universală a acțiunii este în genere conținutul divers al acțiunii readus la forma simplă a universalității. Dar subiectul are ca reflectat în sine, deci ca particular în fața particularității obiective, în scopul său, propriul său conținut particular, care este sufletul determinant al acțiunii. Faptul că acest moment al singularității celui ce acționează este conținut și realizat în acțiune, formează li-
159 bertatea subiectivă în determinarea ei mai concretă, dreptul subiectului de a găsi în acțiune satisfacerea sa.

Adaus. Eu, pentru mine, reflectat în mine, sînt încă ceva particular față de exterioritatea acțiunii mele : s c o p u l meu formează conținutul determinat al acesteia. Omor și incendiere, de exemplu, nu sînt ca universale încă conținutul pozitiv al meu, ca subiect. Dacă cineva a făptuit asemenea crime, atunci ne întrebăm de ce le-a săvîrșit. Crima nu s-a petrecut de dragul crimei, ci se mai afla acolo, încă, un scop pozitiv, particular. Dacă am spune însă că crima s-a făcut din plăcerea de a ucide, atunci plăcerea însăși ar fi conținutul pozitiv al subiectului ca atare și fapta este atunci satisfacerea voinții acestuia. M o b i l u l unei fapte este astfel mai precis ceea ce numim m o r a l u l. Și acesta are în această măsură sensul dublu : al universalului, în proiect, și al particularului intenției. În timpurile mai noi a început să se întrebe, cu privire la acțiuni, totdeauna mai ales despre mobiluri, pe cînd altă dată se întreba numai : este acest om onest ? Înfăptuiește el datoria lui ? Acum vrem să vedem în inima omului și presupunem o ruptură între ce e obiectiv în acțiuni și ce e interior, subiectivul mobilurilor. Negreșit, trebuie considerată decizia subiectului : el vrea ceva, care este fondat în el ; el vrea să satisfacă plăcerea sa, să dea curs pasiunii sale. Dar ce e bun și drept este de asemenea un conținut nu numai natural, ci pus prin rațională-tatea mea : și libertatea mea, făcută conținut al voinței mele, este o determinare pură a libertății mele însăși. Punctul de vedere moral mai înalt este deci de a găsi în acțiune satisfacția și de a nu rămîne la ruptura între conștiința-de-sine a omului 160
și obiectivitatea faptei, mod de a înțelege care totuși își are, atît în istoria mondială ca și în istoria indivizilor, epocile sale.

§ 122

Prin acest particular, acțiunea are o v a l o a r e subiectivă, i n t e r e s pentru mine. În fața acestui scop, i n t e n ț i a potrivit conținutului, nemijlocitul acțiunii în conținutul ei mai larg este redus la rolul de mijloc. În măsura în care un atare scop este ceva finit, el poate fi iarăși coborît la rolul de mijloc pentru o altă intenție etc. și astfel la infinit.

§ 123

Pentru conținutul acestor scopuri este dată aici numai α) activitatea formală ea însăși, — că subiectul, în aceea ce el trebuie să considere și să transpună ca scop al său, să se afle împreună cu activitatea sa; lucrul de care oamenii se interesează sau trebuie să se intereseze ca fiind al lor, pentru aceea ei vor să fie activi. β) Un conținut determinat mai departe are însă libertatea încă abstractă și formală a subiectivității numai în existența-sa-în-fapt subiectivă, naturală, în nevoi, înclinații, pasiuni, opinii, fantezii etc. Satisfacerea acestui conținut este binele propriu *(das Wohl)*, sau fericirea în determinațiile ei particulare și în general, scopurile finității în genere.

Acesta, ca fiind punctul de vedere al raportului (§ 108) în care subiectul este luat în ce-l distinge, deci ca particular, este locul unde apare conținutul voinței naturale (§ 11); dar el nu este aici așa cum este nemijlocit, ci acest conținut, ca aparținînd voinței reflectate în sine, este ridicat la treapta de scop universal, a binelui-personal *(des Wohls)* sau a fericirii, — punctul de vedere al gîndirii care nu sesizează încă voința în libertatea ei, ci doar reflectează asupra conținutului ei ca
161 fiind natural și dat, — ca de ex. în timpul lui Cresus și Solon.

Adaus. În măsura în care determinările fericirii sînt găsite gata, ele nu sînt adevăratele determinări ale libertății, care nu își este sie însăși adevărată decît întru cît își este scop sieși, în Bine. Aici putem pune întrebarea: are omul un drept de a-și fixa atare scopuri lipsite de libertate care nu stau decît pe aceea că subiectul este o ființă vie? Faptul că omul este o ființă vie nu este însă întîmplător, ci conform rațiunii, și în această măsură el are un drept să-și facă un scop din nevoile sale. Nu este nimic înjositor în aceea că cineva trăiește, și omului nu-i stă în față nici o spiritualitate mai înaltă în care s-ar putea exista. Numai ridicarea a ceea ce este găsit la ceva ce

este creat din sine dă cercul mai înalt al Binelui, diferență care totuși nu închide în ea incompatibilitatea celor două laturi.

§ 124

Deoarece satisfacția *subiectivă* a individului însuși (fiind cuprinsă în aceasta recunoașterea lui, în ce privește onoarea și gloria) este cuprinsă și ea în realizarea scopurilor *valabile în și pentru sine*, ambele, atît exigența ca numai un atare scop să apară ca voit și atins, cît și părerea că scopurile obiective și subiective se exclud în voință unele pe altele, sînt o afirmare goală a intelectului abstract. Ea devine chiar ceva rău cînd trece în aceea de a considera satisfacția subiectivă, fiindcă ea este dată (ca *întotdeauna* într-o operă realizată) ca fiind *intenția esențială* a celui ce acționează și de a considera că scopul obiectiv ar fi fost pentru el numai un mijloc pentru cea dintîi. — Ceea ce *este* subiectul, *este seria acțiunilor lui*. Dacă acestea sînt o serie de producții fără valoare, atunci subiectivitatea voinței este și ca fără valoare ; dacă, din contră, seria actelor sale este 162
de o natură substanțială, atunci și voința interioară a individului este astfel.

Dreptul *particularității* subiectului de a fi satisfăcută, sau, ceea ce e același lucru, dreptul *libertății subiective* constituie punctul de întoarcere și punctul central în deosebirea dintre *antichitate* și *timpurile moderne*. Acest drept este exprimat în infinitatea lui în creștinism, și a fost făcut principiu real, universal, al unei forme noi a lumii. Între formațiile mai apropiate ale acestuia sînt iubirea, romantismul, scopul fericirii veșnice a individului etc., — apoi moralitatea și conștiința morală, în sfîrșit celelalte forme care, parte, se vor desprinde în cele ce urmează ca principiu al societății civile și ca momente ale constituției politice, pe de altă parte însă se ivesc în general în istorie, în special în istoria artei, a științelor și

a filozofiei. — Acest principiu al particularității este desigur un moment al opoziției și, la început cel puțin, deopotrivă identic cu universalul cît și deosebit de el. Reflecția abstractă fixează însă acest moment în diferența și opoziția sa față de universal și dă naștere unei concepții a moralității după care aceasta nu se menține decît ca luptă strînsă contra propriei sale satisfacții, — cerinței ca

„să faci cu scîrbă ceea ce datoria comandă".

Tocmai acest intelect (abstract) aduce acea privire psihologică a istoriei care se pricepe să reducă și să coboare din demnitate toate faptele mari și indivizii mari, transformînd în intenție principală și în resort eficace al acțiunilor înclinații și pasiuni care își găseau și ele satisfacția lor în eficacitatea substanțială, cum este gloria și onoarea și alte urmări, în genere latura particulară pe care intelectul
163 o decretase mai înainte ca ceva rău pentru sine ; — el asigură, deoarece acțiuni mari și eficacitatea care stătea într-o serie de atare acțiuni a adus în lume ceva mare și a avut pentru individul care acționa consecința puterii, onoarei și gloriei, că nu aparține individului ceea ce este mare, ci numai acel aspect particular și exterior ce a rezultat pentru el ; deoarece acest aspect particular a fost consecința, el ar fi fost de aceea și scopul, și anume singurul scop. O astfel de reflexie se oprește la ce e subiectiv în marii indivizi, ca fiind aceea în care stă ea însăși, și trece cu vederea în această vanitate născocită de ea însăși, baza substanțială a lor ; — este felul de a vedea al „valeților de cameră psihologi, pentru care nu există eroi, nu fiindcă aceștia nu sînt eroi, ci fiindcă nu sînt decît valeți de cameră".

Adaus. *In magnis voluisse sat est* are sensul adevărat că trebuie să vrei ceva mare, dar mai trebuie să și poți îndeplini ce este mare ; altfel este o voință nulă. Laurii purei voințe sînt frunze uscate care nu au înverzit niciodată.

§ 125

Subiectivul cu conținutul particular al binelui-personal *(des Wohls)* stă, ca fiind reflectat în sine,

infinit, în același timp în raport cu universalul, cu voința ființînd în sine. Acest moment, pus mai întîi în această particularitate însăși, este și binele-propriu *(das Wohl)* al altora, — în determinare completă, însă cu totul goală, binele-propriu al tuturora. Binele-propriu al multor altor particulari, în genere, este atunci totodată scop și drept esențial al subiectivității. Întrucît însă universalul ființînd în și pentru sine, diferit de un atare conținut particular, nu s-a definit încă aici mai departe, decît ca fiind dreptul, de aceea acele scopuri ale particularului pot fi diferite de el, se vor conforma acestuia sau nu. 164

§ 126

Particularitatea mea, ca și a celorlalți, este însă un drept numai dacă eu sînt o ființă liberă. Ea nu se poate afirma deci în contradicție cu această bază substanțială a ei și o intenție a binelui meu propriu ca și a binelui-propriu al altora — în care caz ea va fi numită în special intenție morală — nu poate justifica o acțiune nedreaptă.

Este în special una din maximele pervertite ale timpului nostru, care provine pe de o parte din perioada prekantiană a „inimii bune" și constituie de exemplu chintesența unor cunoscute spectacole dramatice, emoționante, de a ne trezi interesul, în acțiuni nedrepte, pentru așa-zisa intenție morală și de a ne reprezenta subiecți răi ca avînd o inimă ce trebuie să fie bună, acesta înseamnă o inimă care vrea binele propriu și chiar și binele altora ; pe de altă parte însă această învățătură a fost, într-o formă exagerată, iarăși reîncălzită și însuflețirea interioară și sentimentalitatea, aceasta înseamnă forma particularității ca atare, a fost făcută criteriul a ce ar fi drept, rațional și excelent, așa încît crima și gîndirile care o conduc, chiar de ar fi ele imaginațiile cele mai plate, mai goale și opiniile cele

mai nesăbuite, ar fi drepte, raționale și excelente, fiindcă ar veni din sentiment și din însuflețire. (Pentru detalii vezi mai jos § 140 obs.) — Trebuie făcută de altfel atenție asupra punctului de vedere din care sînt considerate aici dreptul și binele-propriu *(das Wohl)*, anume ca drept formal și ca bine *(Wohl)* particular al individului; așa-zisul bine-universal, binele *(Wohl)* propriu al statului, aceasta înseamnă dreptul spiritului concret, real, este cu
165 totul altă sferă, în care dreptul formal este un moment subordonat întocmai ca binele particular și fericirea individului. A fost deja observat mai sus că una din greșelile abstracției este de a revendica dreptul privat ca și binele privat ca fiind în și pentru sine în contra universalității statului.

Adaus. Aici e la locul lui celebrul răspuns dat libelistului care se scuza cu un *il faut donc que je vive*, anume: *je n'en vois pas la nécessité*. Viața nu este necesară față de ce e mai înalt decît ea, libertatea. Cînd sfîntul Crispinus fură piele pentru ghetele săracilor, acțiunea este morală și nedreaptă, și prin aceasta nevalabilă.

§ 127

Particularitatea intereselor voinței naturale, considerată în totalitatea ei simplă, este existența personală, ca viață. Aceasta, în pericolul suprem și în conflict cu proprietatea juridică a altuia, are de invocat un drept al necesității (nu ca echitate, ci ca drept), întrucît de o parte se află vătămarea infinită a existenței-în-fapt, și în această lipsă totală de drept, de cealaltă parte numai lezarea unei existențe-în-fapt mărginite, singulare a libertății. Astfel dreptul ca atare și îndreptățire juridică a acelui lezat numai în această proprietate sînt în același timp recunoscute.

Din dreptul necesității decurge binefacerea competinței, că unui debitor îi sînt lăsate în genere din averea sa, adică din proprietatea creditorului, instrumente de atelier, unelte

agricole, haine, atît cît sînt privite ca necesare spre a servi întreținerii sale, ținînd seama chiar de starea sa socială.

Adaus. Viața, ca ansamblu al scopurilor, are un drept față de dreptul abstract. Cînd de ex. prin furtul unei pîini poți să subziști, prin aceasta este anume lezată proprietatea unui om, dar ar fi nedrept să consideri această acțiune drept 166
o hoție obișnuită. Dacă nu ar fi permis omului a cărui viață e amenințată de a proceda astfel, ca el să se conserve, el ar fi considerat ca lipsit de drept, și întrucît viața i-ar fi contestată, ar fi negată întreaga sa libertate. Asigurării vieții îi aparțin desigur multe lucruri, și, dacă privim în viitor, atunci trebuie să intrăm în aceste singularități. Necesar însă este numai de a trăi a c u m, viitorul nu este absolut și rămîne supus contingenții. De aceea numai nevoia prezentului imediat ne poate îndreptăți la o acțiune nedreaptă, deoarece în omiterea ei ar sta iarăși comiterea unei nedreptăți, și anume a celei mai mari, adică totala negație a existenții-în-fapt a libertății; — *beneficium competentiae* își are aici locul său, pe cînd în raporturi de înrudire sau în alte raporturi de apropiere stă dreptul de a cere să nu fii sacrificat în totul dreptului.

§ 128

Nevoia revelează finitatea și, prin aceasta, contingența atît a dreptului cît și a binelui-personal *(des Wohls)*, — a existenții abstracte a libertății, fără ca ea să fie existență a persoanei particulare, și a sferei voinței particulare, fără universalitatea dreptului. Unilateralitatea și idealitatea lor este prin aceasta p u s ă, așa cum ea este deja determinată în ele înseși, în concept; dreptul și-a determinat deja (§ 106) e x i s t e n ț a-s a ca voință particulară, și subiectivitatea, în particularitatea ei cuprinzătoare, este ea însăși existența-în-fapt a libertății (§ 127); așa cum în sine, ca relație infinită a voinței față de sine, ea este universalul libertății. Cele două momente, integrate astfel în ele în adevărul lor, identitatea lor, dar mai întîi încă în raport r e l a t i v unul față de altul sînt B i n e l e *(das Gute)*, ca fiind universalul i m p l i m i t, determi-

167 nat în şi pentru sine, şi cugetul moral *(das Gewissen)*, ca fiind subiectivitatea infinită care ştie în sine şi determină în sine conţinutul.

SECŢIUNEA A TREIA
BINELE ŞI CUGETUL MORAL

§ 129

Binele *(das Gute)* este ideea, ca unitate a conceptului voinţei şi a voinţei particulare, — în care dreptul abstract ca şi binele-personal *(das Wohl)* şi subiectivitatea cunoaşterii şi contingenţa existenţei exterioare sînt suprimate ca independente pentru sine, prin aceasta însă, sînt conţinute şi păstrate potrivit esenţei lor în aceasta, — este libertatea realizată, scopul final absolut al lumii.

Adaus. Fiecare treaptă este propriu-zis ideea, dar cele anterioare o conţin numai într-o formă mai abstractă. Aşa de ex. Eul ca persoană este şi el deja ideea dar sub chipul cel mai abstract. Binele *(das Gute)* este ideea determinată mai departe: este unitatea conceptului voinţei şi a voinţei particulare. El nu este ceva juridic abstract, ci ceva plin de conţinut a cărui conţenenţă formează atît dreptul cît şi binele-personal *(das Wohl)*.

§ 130

Binele-personal *(das Wohl)* nu are în această idee nici o valabilitate pentru sine ca existenţă a voinţei particulare singulare, ci numai ca bine-personal universal şi, esenţial, ca universal în sine, aceasta înseamnă conform liber-

tăţii. — Binele-personal *(das Wohl)* nu este un Bine *(ein Gutes)* în lipsa d r e p t u l u i. În acelaşi fel, dreptul nu este Binele fără binele-personal. *(Fiat justitia* nu trebuie să aibă ca consecinţă *pereat mundus.)* Binele *(das Gute)* aşadar, ca fiind necesitatea de a fi real prin voinţa particulară şi totodată ca fiind substanţa acesteia, are un d r e p t a b s o l u t faţă de dreptul abstract al proprietăţii şi de scopurile particulare ale binelui- 168
personal. Fiecare dintre aceste momente, întrucît este deosebit de Bine, nu are valabilitate decît întrucît îi este potrivit şi subordonat lui.

§ 131

Pentru voinţa s u b i e c t i v ă, Binele este deopotrivă ce este absolut esenţial şi ea nu are valoare şi demnitate decît întrucît îi este conformă lui, în înţelegerea şi în intenţia ei. Întrucît Binele este încă aici această i d e e a b s t r a c t ă a Binelui, voinţa subiectivă nu este încă integrată în el şi pusă ca fiind conformă lui ; ea stă deci într-un r a p o r t cu acesta, şi anume acela că Binele t r e b u i e să fie pentru ea substanţialul, — că ea t r e b u i e să şi-l facă scop şi să-l realizeze, — după cum Binele are, de partea sa, numai în voinţa subiectivă mijlocirea prin care el intră în realitate.

Adaus. Binele este adevărul voinţei particulare, dar voinţa este numai aceea drept ce ea se pune ; ea nu este de la origine bună, ci poate deveni ceea ce este numai prin munca sa. De altă parte Binele, fără voinţa subiectivă însăşi, este numai o abstracţie fără realitate, care trebuie să-i vină de-abia prin aceasta. Dezvoltarea Binelui comportă deci trei studii : 1) ca Binele, pentru mine, cel ce voieşte, să fie voinţă particulară, şi ca eu să ştiu aceasta. 2) Ca să se spună ce este bine şi să se dezvolte determinaţiile particulare ale Binelui. 3) În sfîrşit, determinarea Binelui pentru sine, particularitatea Binelui ca subiectivitate infinită, fiinţînd pentru sine. Această determinare interioară este c u g e t u l m o r a l.

§ 132

Dreptul voinței subiective este, ca aceea ce ea trebuie să recunoască ca valabil, să fie recunoscut de ea ca fiind bine, și ca o acțiune ca scop păsind în obiec-
169 tivitatea exterioară, să-i fie imputată potrivit cunoașterii valorii pe care ea o are ca justă sau injustă, bună sau rea, legală sau ilegală, în această obiectivitate.

Binele este în general esența voinții în substanțialitatea și universalitatea ei, — al voinței în adevărul ei — el este de aceea strict numai în gîndire și prin gîndire. Afirmarea deci, că omul nu poate cunoaște adevărul, că el nu are de-a face decît cu aparența, că gîndirea strictă voinței bune, acestea și alte concepții asemănătoare răpesc spiritului orice valoare și demnitate atît intelectuală cît și morală. — Dreptul de a nu recunoaște nimic din ceea ce eu nu privesc ca rațional este dreptul cel mai înalt al subiectului, dar, prin determinarea lui subiectivă, el este totodată formal, și dreptul rationalului ca drept ce este obiectiv față de subiect rămîne neclintit în fața primului. — Datorită determinării ei formale, convingerea este deopotrivă capabilă de a fi adevărată, ca și de a fi simplă părere sau eroare. Faptul că individul ajunge la acel drept al aprecierii sale, aceasta aparține, potrivit punctului de vedere al sferei încă morale, culturii sale particulare, subiective. Eu pot să-mi impun cerința și să privesc ca fiind un drept subiectiv în mine ca eu să înțeleg o obligație din bune motive, și să am convingerea îndreptățirii ei și încă mai mult să o recunosc din conceptul și natura ei. Ceea ce eu pretind pentru satisfacerea convingerii mele cu privire la caracterul bun, permis sau nepermis al unei acțiuni, și prin aceasta la responsabilitatea ei în această privință, nu duce încă nici un prejudiciu dreptului obiectivității. — Acest drept la înțelegerea Binelui este diferit de dreptul la înțelegere (§ 117) în ce privește
170 acțiunea ca atare; dreptul obiectivității are, în privința acesteia, forma că, deoarece acțiunea este o schimbare care trebuie să existe într-o lume reală, deci vrea să fie recunos-

cută în aceasta, ea trebuie să fie în genere conformă cu ce este valabil în această lume reală. Acela care vrea să acționeze în această realitate s-a supus tocmai *prin aceasta* legilor ei și a recunoscut dreptul obiectivității. În mod asemănător, în *stat*, ca fiind *obiectivitatea* conceptului rațiunii, *răspunderea judiciară* nu trebuia să rămînă la ceea ce unul consideră ca potrivit rațiunii sale sau nu, la înțelegerea subiectivă a ce este drept sau nedrept, a ce este bun sau rău și la cerințele pe care el le face în vederea satisfacerii convingerii sale. În acest teren obiectiv dreptul aprecierii contează ca înțelegere a ce *e legal* sau *ilegal*, ca înțelegere a dreptului *valabil*, și ea se mărginește la cea mai apropiată semnificație a ei, anume la cunoaștere ca *fapt de a fi informat* de ceea ce este legal, și, prin aceasta, obligatoriu. Prin publicitatea legilor și prin moravurile generale statul ia dreptului la înțelegere aspectul formal și accidentalitatea în ce privește subiectul, pe care acest drept o are încă din acel punct de vedere. Dreptul subiectului de a cunoaște acțiunea în determinarea *binelui* și *răului*, a ce este legal și ilegal, are urmarea de a scădea sau suprima răspunderea în ce privește pe copii, idioți, nebuni. O graniță determinată nu se poate totuși stabili pentru aceste stări și pentru capacitatea lor de răspundere. A face însă din orbirea clipei, din iritarea pasiunilor, din beție și în genere din ce se numește forța resorturilor sensibile (în măsura în care este exclus ceea ce întemeiază un drept al nevoii (§ 120)), temeiuri cînd e vorba de imputarea și de determinarea *crimei* însăși și de *pedepsirea* ei, și a privi astfel de circumstanțe ca și cum prin ele *vina* criminalului ar fi îndepărtată, înseamnă totodată (conform § 100, 119 obs.) a nu-l trata după drept și onoare, ca om, a cărui natură este tocmai aceasta de a fi prin esență ceva universal, nu ceva abstract, instantaneu, și izolat ca cunoaștere. — Așa cum incendiatorul nu a pus focul acestei suprafețe mici de un deget a unei case pe care el a atins-o cu făclia sa, ca izolată, ci a aprins prin ea întregul, casa, tot astfel ca subiect, el nu este singularul *acestei* clipe, sau această simțire izolată a furiei răzbunării ; el ar fi astfel un animal care, datorită nocivității sale și a nesiguranței de a fi supus acceselor de furie, ar trebui lovit în cap. — Că criminalul, în momentul acțiunii lui, ar trebui să-și fi *reprezentat* în mod clar

nedreptatea și iminența pedepsei, pentru ca acțiunea să-i poată fi imputată ca crimă — această cerință care pare a-i apăra dreptul subiectivității sale morale, îi neagă mai degrabă natura inteligentă, interioară, care, în prezența ei activă, nu este legată de forma psihologică wolffiană a unor reprezentări clare, și numai în cazul nebuniei este atît de alterată pentru a fi separată de cunoașterea și acțiunea unor lucruri singulare. — Sfera în care acele circumstanțe intră în considerație ca motive de micșorare a pedepsei este o alta decît a dreptului, sfera indulgenței.

§ 133

Binele are, față de subiectul particular, raportul de a fi esențialul voinței lui care, cu aceasta, are în el strict obligația sa. Întrucît particularitatea este deosebită de Bine și ea cade în voința subiectivă, Binele are mai
172 întîi numai determinarea esențialității abstracte universale, — aceea a datoriei; — din cauza acestei determinări a ei, datoria trebuie făcută în vederea datoriei.

Adaus. Esențialul voinței este pentru mine datorie ; dacă însă eu nu știu decît că Binele îmi este datorie, eu rămîn încă la abstracția acesteia. Datoria, eu trebuie să o fac pentru ea însăși și propria mea obiectivitate în adevăratul ei înțeles este ceea ce eu îndeplinesc în datorie ; întrucît eu o îndeplinesc, eu sînt la mine-însumi și liber. Este meritul și punctul de vedere înalt al filozofiei kantiene în ce privește practicul, de a fi pus în evidență această importanță a datoriei.

§ 134

Deoarece acțiunea cere pentru sine un conținut particular și un scop determinat, însă abstractul datoriei nu conține încă

un atare conținut, se naște întrebarea: ce este datoria? Pentru această determinare nu este dat mai întîi nimic în afară de aceasta: să acționezi în mod drept și să te îngrijești de ce e bine *(das Wohl)*, de binele tău personal și de binele-personal în determinație universală, de binele personal al altora (cf. § 119).

Adaus. Aceasta este aceeași întrebare care a fost pusă lui Iisus cînd se voia a se ști de la el ce trebuie făcut spre a dobîndi viața veșnică; căci universalul binelui *(des Guten)*, abstractul, nu se poate îndeplini ca abstract și el trebuie să primească încă determinația particularității.

§ 135

Aceste determinări nu sînt însă cuprinse în determinarea datoriei însăși, ci, întrucît ambele sînt condiționate și mărginite, ele aduc tocmai prin aceasta trecerea în sfera mai înaltă a necondiționatului, a datoriei. Datoriei însăși, întrucît în conștiința de sine morală ea este esențialul, adică uni- 173
versalul acesteia, în felul în care în interiorul ei ea nu se raportă decît la sine, îi rămîne de aceea doar universalitatea abstractă, ea are ca determinare a ei identitatea lipsită de conținut, adică pozitivul abstract, ce este lipsit de determinare.

Pe cît este de esențial de a pune în evidență pura și necondiționata determinare de sine a voinței, ca rădăcină a datoriei, așa cum cunoașterea voinții a căpătat întîi prin filozofia kantiană baza și punctul ei solid de plecare prin gîndul autonomiei ei infinite (§ 133), tot pe atît de evident este că menținerea punctului de vedere doar moral, care nu trece în conceptul eticului (social), coboară acest cîștig la un formalism gol și știința morală la o vorbărie despre datorie în vederea datoriei. Pornind de la acest punct de vedere nu este posibilă nici o doctrină imanentă a dato-

riilor ; putem lua în adevăr un material *din afară*, şi prin aceasta să ajungem la datorii particulare, dar din acea determinare a datoriei ca fiind *lipsă de contradicţie*, a *acordului formal cu sine*, care nu este altceva decît fixarea *nedeterminării abstracte*, nu se poate trece la determinarea unor datorii particulare, nici, dacă un atare conţinut particular vine în considerare ca acţiune, nu stă în acel principiu un criteriu dacă el este sau nu datorie. — Din contră, orice mod de acţiune nedreaptă sau imorală poate fi justificată pe această cale. — Forma ulterioară *kantiană*, capacitatea unei acţiuni de a fi reprezentată ca maximă *universală*, introduce reprezentarea *mai concretă* a unei stări, dar nu conţine pentru sine nici un alt principiu decît acea lipsă a contradicţiei şi identitatea formală. — Faptul că *nici o proprietate nu ar exista* implică pentru sine tot atît de puţin o con-
174 tradicţie, ca şi acele că acest sau acel popor, familie etc. să nu existe, sau ca în genere nici un om să nu trăiască. Dacă este stabilit pentru sine şi presupune că proprietatea şi viaţa omenească trebuie să fie şi trebuie respectate, atunci este o contradicţie a comite o crimă sau un furt ; o contradicţie nu poate avea loc decît cu ceva, adică cu un conţinut care se află ca principiu ferm de mai înainte la bază. În raport cu un atare principiu numai, o acţiune este mai întîi în acord sau în contradicţie cu el. Însă datoria care trebuie voită ca atare, nu pentru un conţinut, *identitatea formală*, este tocmai aceasta ; de a elimina orice conţinut şi determinări.

Celelalte antinomii şi formaţii ale veşnicului «*trebuie*» *(Sollen)*, în care punctul de vedere pur moral al *raportului* se zbate numai, fără să le soluţioneze şi să se poată ridica deasupra lui „trebuie", le-am dezvoltat în *Fenomenologia spiritului.*

Adaus. Dacă şi mai înainte am scos în evidenţă punctul de vedere al filozofiei kantiene, care, întrucît stabileşte acordul datoriei cu raţiunea, este un punct de vedere nobil, trebuie totuşi dezvăluită aici lipsa că acestui punct de vedere îi lipseşte orice articulaţie. Căci propoziţia : consideră dacă maxima ta poate fi stabilită ca principiu universal, ar fi foarte bună dacă am avea deja principii determinate asupra ceea ce ar fi de

făcut. Întrucît cerem anume unui principiu ca el să poată fi şi determinarea unei legiuiri universale, aceasta presupune deja un conţinut, şi dacă acesta ar fi dat, atunci aplicarea ar trebui să fie uşoară. Aici însă principiul însuşi nu este încă dat şi criteriul că nu trebuie să existe nici o contradicţie nu produce nimic, deoarece acolo nu este nimic, nu poate fi nici o contradicţie.

§ 136 175

Dată fiind structura abstractă a Binelui, celălalt moment al ideii, p a r t i c u l a r i t a t e a în genere, cade în subiectivitate, care, în universalitatea ei reflectată în sine este absoluta certitudine a ei însăşi în sine, aceea ce pune particularitatea, ceea ce determină şi hotărăşte, — certitudinea c u g e t u l u i *(das Gewissen)*.

Adaus. Se poate vorbi despre datorie cu multă noblețe şi această vorbire înalţă pe om şi îi lărgeşte inima, dar, dacă nu se ajunge la nici o determinare, pînă la urmă ne plictisim; spiritul cere o particularizare, la care el este îndreptăţit. Din contra, cugetul este această cea mai adîncă interioritate cu sine, în care orice exterioritate şi mărginire au dispărut, această retragere generală în sine însuşi. Ca cuget, omul nu mai este înlănţuit de scopurile particularităţii şi acesta este astfel un punct de vedere mai înalt, un punct de vedere al lumii moderne, care ea a ajuns mai întîi la această conştiinţă, la această scufundare în sine. Timpurile anterioare, mai senzoriale, au înaintea lor ceva exterior şi dat, fie religia sau dreptul; dar cugetul se ştie pe sine ca fiind gîndirea şi că această gîndire a mea este singura care mă obligă.

§ 137

Adevăratul cuget moral este dispoziţia de a vrea ce este bun î n ş i p e n t r u s i n e; el are deci principii ferme; şi anume acestea sînt pentru el determinaţiile şi datoriile obiective

pentru sine. Diferit de acestea, de conținutul său, de adevăr, el este numai *latura formală* a activității voinței care, ca fiind *aceasta*, nu are un conținut propriu. Dar sistemul obiectiv al acestor principii și datorii și unirea conștiinței subiective cu acesta, sînt date mai întîi pe planul eticului (social). Aici, pe planul formal al moralității, cugetul este fără acest
176 conținut obiectiv, așadar pentru sine certitudinea formală infinită de sine însuși, care tocmai de aceea este în același timp ca certitudine a acestui subiect.

Cugetul exprimă absoluta justețe a conștiinței-de-sine subiective, anume de a ști *în sine* și *din sine* însuși ce este drept și datorie și de a nu recunoaște nimic decît ceea ce el știe astfel a fi binele, totodată cu pretenția că ceea ce el știe și vrea în acest fel este într-adevăr drept și datorie. Ca fiind această unitate a cunoașterii subiective și a ceea ce este în și pentru sine, cugetul este ceva sfînt, pe care ar fi o crimă să-l atingi. Însă, dacă cugetul unui *individ determinat* este conform acestei idei a cugetului, dacă aceea ce el *consideră* sau dă *drept bine* este într-adevăr bun, aceasta se recunoaște numai din *conținutul* acestui pretins bine. Ceea ce este drept și datorie, fiind în și pentru sine raționalul determinărilor voinții, nu este, prin esență, nici proprietatea *particulară* a unui individ, nici în *forma* sentimentului sau a altei cunoașteri singulare, aceasta înseamnă sensibile, ci esențial în formă de determinări universale, gîndite, adică în forma *legilor* și *principiilor*. Cugetul este deci subordonat acestei judecăți: dacă el este *adevărat* sau nu; și apelul cugetului numai la *sinele său* este nemijlocit opus la ceea ce el vrea să fie, regulă unui mod de acțiune rațională, valabil universal în și pentru sine. Statul nu poate de aceea recunoaște cugetul în forma sa particulară, aceasta înseamnă ca *cunoaștere subiectivă*, tot atît de puțin pe cît în știință are valabilitate *părerea* subiectivă, *asigurarea* și apelul la o opinie subiectivă. Ceea ce în cugetul adevărat nu este despărțit, poate fi însă despărțit, și subiectivitatea determinantă a cunoașterii
177 și a voinței se poate separa de conținutul adevărat și se

poate pune pentru sine, coborînd conținutul la o formă și o pură aparență. Echivocul în ce privește cugetul stă deci în aceea că el presupune în semnificația acelei identități între cunoaștere și voința subiectivă și adevăratul bine, și el este astfel afirmat și recunoscut ca ceva sfînt și totodată ca reflecția doar subiectivă a conștiinței-de-sine în sine ; el are totuși pretenția la legitimarea care îi revine acelei identități însăși numai prin conținutul ei rațional, valabil în și pentru sine. Punctului de vedere moral, așa cum el este deosebit în acest tratat de cel etic (social), îi aparține numai cugetul formal ; cel adevărat, a fost doar menționat spre a indica deosebirea sa și spre a înlătura greșeala posibilă, de a crede că aici unde nu e tratat decît cugetul formal ar fi vorba de cel adevărat care este conținut în convingerea etică, care va veni numai pe urmă. Cugetul religios nu aparține însă de loc acestui cerc.

Adaus. Cînd vorbim despre cuget, atunci putem gîndi cu ușurință că acesta, datorită formei sale care e interiorul abstract, ar fi deja în și pentru sine veridicul. Dar cugetul, ca fiind ce e veridic, este această determinare a lui însuși de a voi ceea ce este în și pentru sine binele *(das Gute)* și datoria. Aici însă nu avem de a face decît cu binele abstract și cugetul este încă fără acest conținut obiectiv, este numai certitudinea infinită a lui însuși.

§ 138

Această subiectivitate, ca determinarea de sine abstractă și pura certitudine numai a ei însăși, d i z o l v ă deopotrivă, în sine, orice d e t e r m i n a ț i i ale dreptului, datoriei și al existenței-în-fapt, după care ea este puterea c a r e j u d e c ă, determinînd numai din sine, pentru un conținut, ceea ce este bun, și totodată fiind puterea căreia binele, mai întîi numai [178] reprezentat și doar t r e b u i n d să fie, îi datorește realitatea.

Conștiința de sine, care în genere a ajuns la această reflexie în sine, se știe în aceasta ca una pe care nici o

determinație existentă sau dată nu poate nici nu trebuie să o atingă. Ca figură mai generală a istoriei (la Socrate, la stoici etc.) apare tendința de a căuta în interior, în sine, și de a cunoaște și determina din sine ce este drept și bun, în epoci în care ceea ce este socotit ca fiind drept și bun, în realitate și în moravuri, nu poate satisface o voință mai scrupuloasă ; cînd lumea dată a libertății i-a devenit infidelă, voința nu se mai regăsește în datoriile curente și trebuie să caute să cîștige armonia, care în realitate a fost pierdută numai în interioritatea ideală. Întrucît conștiința-de-sine și-a sesizat și a obținut astfel dreptul său formal, totul revine acum la a ști cum este constituit conținutul pe care ea și-l dă.

Adaus. Dacă considerăm mai de aproape această volatilizare și vedem că în acest concept simplu toate determinările se desfac și trebuie ca iarăși să plece de la el, apoi ea constă mai întîi în aceea că tot ce recunoștem ca drept și datorie poate să fie arătat de către gînd ca un neant, ca ceva mărginit, și nicidecum absolut. În schimb, subiectivitatea are dreptul așa cum ea dizolvă în sine orice conținut, să dezvolte din nou din sine acest conținut. Tot ce apare în domeniul etic este produs prin această activitate a spiritului. De altă parte ce lipsește acestui punct de vedere este că el este pur abstract. Dacă eu cunosc libertatea mea ca pe o substanță în mine, atunci eu sînt inactiv și nu acționez. Dacă trec însă la acțiuni, caut
179 principii, atunci recurg la determinări, și cerința este atunci ca acestea să fie derivate din conceptul voinței libere. Dacă este deci just de a dizolva dreptul și datoria în subiectivitate, este pe de altă parte nejust dacă acest fundament abstract nu se dezvoltă din nou. Numai în timpuri în care realitatea este o existență goală, fără spirit și susținere, poate să fie îngăduit individului de a se refugia din viața reală în viața interioară. Socrates s-a ridicat în timpul decăderii democrației ateniene ; el a dizolvat ceea ce exista în fapt și s-a retras în sine, spre a căuta acolo dreptul și binele. Și în timpul nostru se întîmplă mai mult sau mai puțin că respectul față de ceea ce subzistă nu mai este dat și că omul vrea să posede ce este valabil ca voință a sa, ca ceea ce este recunoscut de el.

§ 139

Conştiinţa de sine, în mijlocul vanităţii tuturor determinaţiilor, valabile de altă parte, şi în pura interioritate a voinţei, este tot atît de mult posibilitatea de a-şi lua ca principiu universalul-în-şi-pentru sine, cît şi aceea de a pune bunul plac, propria particularitate, deasupra universalului, şi de a o realiza prin acţiune — de a fi rău.

Cugetul, ca subiectivitate formală, este strict aceasta: de-a fi pe punctul de a se schimba în rău: în certitudinea de sine, existînd pentru sine, cunoscînd şi hotărînd pentru sine, ambele, moralitatea şi răul, au rădăcina lor comună.

Originea răului în genere stă în misterul, aceasta înseamnă în caracterul speculativ al libertăţii, în necesitatea ei de a ieşi din naturalitatea voinţii, şi de a fi, opusă ei, ca interioară. Această naturalitate a voinţii vine la existenţă ca contradicţie a ei însăşi şi ca în dezacord cu sine în această opoziţie, şi această particularitate a voinţei însăşi se determină mai departe ca fiind rău. Particularitatea există 180
anume numai ca ceva dedublat, aici opoziţia naturalităţii faţă de interioritatea voinţei care, în această opoziţie, este o fiinţă-pentru-sine doar relativă şi formală, care nu-şi poate lua conţinutul ei decît din determinările voinţei naturale, ale dorinţei, instinctului, înclinaţiei etc. Despre aceste dorinţe, instincte etc. se spune că ele pot fi bune dar şi rele. Dar, întrucît voinţa le ia în această determinare a contingenţei, pe care ele o au ca fiind naturale, şi prin aceasta forma pe care ea o are aici face ca particularitatea însăşi să fie determinaţie a conţinutului ei, voinţa devine astfel opusă universalităţii, ca obiectivitate interioară, binelui, care, o dată cu reflexia voinţei în sine şi cu conştiinţa cunoscătoare, intră în scenă ca fiind celălalt extrem faţă de obiectivitatea imediată, a simplului natural, şi deci această interioritate a voinţii este rea. Omul este de aceea rău în acelaşi timp atît în sine, adică prin natură, cît şi prin reflexia sa în sine, aşa încît nici natura ca atare (aceasta înseamnă dacă ea nu ar fi naturaleţă a voinţii care rămîne în conţinutul ei particu-

lar), nici reflexia care intră în sine, cunoașterea în general, dacă ea nu s-ar ține în acea opoziție, nu sînt pentru sine răul. — De această latură, a necesității răului este legat, în mod tot atît de absolut, că acest rău este determinat ca aceea ce în mod necesar nu trebuie să fie, aceasta înseamnă că el trebuie suprimat — nu că acel prim moment al scindării nu trebuie să apară, — el formează dimpotrivă diferența între animalul irațional și om — dar că nu trebuie rămas în el și particularitatea nu trebuie men-
181 ținută ca esențială în fața universalului, că momentul trebuie depășit ca fiind neant. Apoi, în această necesitate a răului, subiectivitatea este aceea care, ca infinitate a acestei reflexii, are în fața ei această opoziție, și se găsește în ea; dacă ea rămîne în ea, aceasta înseamnă dacă este rea, ea este deci pentru sine, se menține ca singulară, și este însuși acest bun-plac. Subiectul individual ca atare are de aceea, în mod absolut, vina răului său.

Adaus. Certitudinea abstractă care se știe pe ea însăși ca fundament a tot, are în sine posibilitatea de a vrea universalul conceptului, dar și pe aceea de a face ca principiu un conținut particular și de a-l realiza. Răului, care este aceasta din urmă, îi aparține astfel totdeauna abstracția certitudinii de sine și numai omul, și anume, întru cît el poate fi și rău, este bun. Binele și răul sînt neseparabile și inseparabilitatea lor stă în aceea că conceptul își devine obiectiv, și, ca obiect, el are nemijlocit determinarea diferenții. Voința rea voiește ceva opus universalității voinței, cea bună din contră se comportă potrivit conceptului ei adevărat. Greutatea în întrebarea cum poate voința să fie și rea vine obișnuit din faptul că gîndim voința numai în raport pozitiv față de ea însăși și că o reprezentăm ca pe ceva determinat, care este pentru el, ca fiind binele. Dar întrebarea despre originea răului are acum un sens mai precis: cum ajunge, în pozitiv, negativul? Dacă în crearea lumii Dumnezeu este presupus ca fiind ce e absolut pozitiv, atunci ne putem învîrti cum vrem, negativul nu poate fi recunoscut în acest pozitiv; căci dacă vrem să admitem o îngăduință din partea lui Dumnezeu, un atare raport pasiv este ceva insufi-
182 cient și care nu spune nimic. În reprezentarea mitologic-religioasă originea răului nu este concepută, aceasta înseamnă că Unul nu este recunoscut în celălalt, ci este dată numai o repre-

zentare a unei succesiuni şi a unei alăturări, aşa încît negativul vine pozitivului din afară. Aceasta nu poate însă mulţumi gîndul, care cere un temei şi o necesitate şi vrea să conceapă negativul ca avîndu-şi rădăcina în pozitiv însuşi. Soluţia acum, a felului cu conceptul sesizează aceasta, este cuprinsă deja în concept : dacă conceptul, sau, vorbind mai concret, ideea, are esenţial în sine faptul de a deosebi şi de a se pune ca negativ. Dacă rămînem numai la pozitiv, adică la bunul pur, care trebuie să fie bun în originaritatea lui, atunci aceasta este o determinare goală a intelectului, care ţine strîns un atare abstract şi unilateral, şi, prin aceea că el pune întrebarea, o ridică tocmai făcînd-o mai grea. Din punctul de vedere al conceptului însă, posivitatea este înţeleasă în sensul că ea este activitate şi diferenţiere a sa de ea însuşi. Răul are deci, ca şi binele, originea sa în voinţă, şi voinţa este în conceptul ei atît bună cît şi rea. Voinţa naturală este în sine contradicţia de a se deosebi de sine însăşi, de a fi pentru sine şi interioară. Dacă acum s-ar spune că răul conţine determinaţia mai precisă că omul este rău, întrucît el este voinţa naturală, aceasta ar fi opus reprezentării obişnuite, care gîndeşte tocmai voinţa naturală ca fiind nevinovată şi bună. Dar voinţa naturală stă în opoziţie cu conţinutul libertăţii, şi copilul, omul necultivat, care o au pe cea dintîi, sînt supuşi de aceea unui grad mai mic de responsabilitate. Cînd vorbim însă despre om, atunci nu ne gîndim la copil ci la omul conştient de sine ; cînd vorbim despre bine, înţelegem 183
cunoaşterea acestuia. Acum desigur naturalul este în sine nevinovat, nici bun nici rău, dar naturalul raportat la voinţă ca fiind libertate şi ca cunoaştere a acesteia, conţine determinaţia a ce nu este liber şi este în consecinţă rău. Întrucît omul vrea ceea ce este natural, acesta nu mai este simplu natural, ci negativul faţă de bine, ca concept al voinţei. — Dacă s-ar încerca însă să se spună că, deoarece răul stă în concept şi este necesar, omul ar fi fără vină cînd el îl alege, atunci trebuie replicat că hotărîrea omului este fapta proprie, fapta libertăţii sale şi a vinei sale. În mitul religios se spune că omul este asemenea lui Dumnezeu prin aceea că el are cunoaşterea binelui şi răului, şi asemănarea cu Dumnezeu este desigur dată, întrucît necesitatea nu este aici o necesitate a naturii, ci decizia este tocmai suprimarea acestei dualităţi a binelui şi a răului. Eu am, fiindcă binele ca şi răul stau înaintea mea, de ales între ele pot să mă decid pentru oricare şi să preiau pe unul sau pe altul

în subiectivitatea mea. Este deci natura răului ca omul să-l poată voi, dar nu trebuie în mod necesar să-l voiască.

§ 140

Întrucît conştiinţa-de-sine ştie să pună în evidenţă cu privire la scopul ei o latură pozitivă (§ 135) din cele pe care scopul le are cu necesitate, deoarece el aparţine proiectului acţiunii concrete, reale, conştiinţa-de-sine poate, în virtutea acesteia, ca a unei datorii şi intenţii excelente,
84 să afirme pentru alţii şi pentru ea însăşi ca bună acţiunea al cărei conţinut esenţial, negativ în acelaşi timp într-însa ca reflectat în sine, deci ca fiind conştient de universalitatea voinţii, stă în comparaţie cu aceasta — pentru alţii, atunci ea este ipocrizie, — pentru ea însăşi, atunci ea este vîrful încă mai înalt al subiectivităţii care se afirmă ca fiind absolutul.

Această ultimă formă, cea mai încurcată, a răului, prin care răul este transformat în bine şi binele în rău, în care conştiinţa se ştie ca fiind această putere şi de aceea drept absolută, este culmea superioară a subiectivităţii din punct de vedere moral, este forma în care răul s-a răspîndit în timpul nostru, şi anume prin filozofie, adică printr-o superficialitate a gîndului care a întors pe dos în acest chip un concept adînc, şi care-şi arogă numele de filozofie aşa cum dă răului numele de bine. Vreau să redau pe scurt în această observaţie principalele forme ale acestei subiectivităţi care au devenit cu totul curente.

a) În ce priveşte ipocrizia sînt conţinute în ea următoarele momente α) cunoaşterea adevăratului universal, fie doar în forma sentimentului de drept şi de datoric, fie în forma unei cunoaşteri şi recunoaşteri mai precise a lor. β) Voinţa particularului opunîndu-se acestui universal şi anume γ) ca cunoştinţă comparînd cele două momente, aşa încît pentru conştiinţa însăşi care voieşte voinţa sa particulară este determinată ca fiind răul. Aceste deter-

minaţii sînt expresia acţiunii făcute cu conştiinţă rea, nu încă ipocrizia ca atare. — Este o întrebare care a devenit foarte importantă într-un timp: dacă o acţiune este rea numai întrucît ea s-a făcut cu conştiinţă rea, aceasta înseamnă cu conştiinţa dezvoltată a momentelor date mai sus. — Pascal arată foarte bine *(Les Provinciales, 4e lettre)* urmarea răspunsului afirmativ: *Ils seront tous damnés ces demi-pêcheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pêcheurs, pêcheurs endurcis, pêcheurs sans mélange, pleins et archevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner*.* — Dreptul subiectiv al conştiinţei de sine, că ea să cunoască acţiunea în determinarea în care aceasta este în şi pentru sine bună sau rea, nu trebuie gîndită ca intrînd în coliziune cu dreptul absolut al obiectivităţii acestei determinări, în felul că ambele, ca separabile, ar fi reprezentate ca indiferente şi contingente unul faţă de celălalt; raport care a fost pus la bază şi cu privire la întrebările de odinioară asupra graţiei eficiente. Răul este pe latura formală ce e mai propriu individului, întrucît este tocmai subiectivitatea sa care se pune strict pentru sine, şi astfel propria sa vină (vezi § 139 şi observaţiile la paragraful anterior), iar, pe latura obiectivă, omul este, conform conceptului său ca spirit, ceva raţional în genere şi are strict în el determinarea universalităţii care se cunoaşte pe sine. Înseamnă 185

* Pascal aduce aici şi rugămintea lui Hristos pe cruce pentru duşmanii săi Tată iartă-i, că ei nu ştiu ce fac; — o rugăminte zadarnică, dacă circumstanţa că ei nu au ştiut ce au făcut ar fi dat acţiunii lor calitatea de a nu fi rea, deci de a nu necesita iertare. La fel el citează părerea lui Aristotel (*Eth, Nicom.*, III, 2) care distinge dacă cel ce acţionează este οὐκ εἰδὼς sau ἀγνοῶν: în primul caz al neştiinţei, el acţionează neliber (această ignoranţă se raportă la circumstanţele exterioare). (Vezi mai sus, § 117) şi acţiunea nu trebuie să-i fie imputată. Dar în celălalt caz Aristotel spune „Oricare om rău nu recunoaşte ce trebuie făcut şi ce trebuie evitat şi tocmai această lipsă (ἁμαρτία) este aceea care face pe oameni nedrepţi şi în general răi. Necunoaşterea alegerii între bine şi rău nu face ca o acţiune să fie involuntară (să nu poată fi imputată), ci numai ca ea să fie rea. Aristotel avea desigur o privire mai adîncă asupra legăturii cunoaşterii şi voinţii decît aceea devenită carentă într-o filozofie plată care arată că necunoaşterea, sentimentul şi insuflaţirea ar fi adevăratele principii ale acţiunii etice.

deci a nu-l trata după onoarea conceptului său dacă latura
186 binelui, şi prin urmare determinarea acţiunii sale rele ca fiind rea, ar fi separată din el şi aceasta nu i-ar fi imputată ca rea. Cît de precis sau în ce grad de claritate sau obscuritate conştiinţa a *dezvoltat* acele momente în diferenţierea lor către o *cunoaştere*, şi în ce măsură o acţiune rea a fost îndeplinită mai mult sau mai puţin cu un cuget *formal* rău, aceasta este latura mai indiferentă, privind mai mult empiricul.

b) A acţiona însă rău şi cu conştiinţă rea nu este încă *ipocrizie*: în aceasta se adaugă determinarea formală a neadevărului, aceea de a afirma, mai întîi, *pentru alţii* *răul* ca fiind *bun* şi de a se prezinta în genere, exterior, ca fiind bun, conştiincios, pios etc., ceea ce în acest fel este numai un artificiu al înşelării *pentru alţii*. Cel rău poate mai departe găsi în facerea de bine sau pietatea sa, în genere în *motive bune*, o justificare *pentru el* însuşi la rău, răsturnînd prin aceasta pentru sine răul în bine. Această posibilitate rezidă în subiectivitate care, ca negativitate abstractă, ştie că toate determinările îi sînt supuse şi vin de la ea.

c) În această invertire trebuie socotită mai întîi forma cunoscută ca *probabilism*. El pune ca principiu că o acţiune pentru care conştiinţa ştie să invoce un motiv bun *oare-care*, — fie acesta numai *autoritatea* unui teolog şi chiar dacă ea ştie că alţi teologi se depărtează încă mult de această judecată — este permisă, şi că cugetul poate fi sigur în această privinţă. Chiar în această reprezentare se găseşte încă această conştiinţă justă, că un atare temei şi autoritate nu dă decît *probabilitate*, deşi aceasta este suficientă pentru siguranţa cugetului; este admis astfel că
187 un motiv bun este doar de aşa fel încît pe lîngă el pot fi date alte motive cel puţin tot atît de bune. Se mai află aici încă această urmă de obiectivitate, că trebuie să existe un *temei* care să determine. Dat fiind însă că hotărîrea asupra binelui şi răului este rezemată pe multele *bune temeiuri*, între care sînt cuprinse şi acele autorităţi, dar că aceste temeiuri sînt atît de multe şi opuse, urmează de aici totodată că *nu* această obiectivitate, ci *subiectivitatea* este aceea care rămîne să decidă, — latură prin care preferinţa şi bunul plac sînt instituite ca hotărînd asupra bine-

lui şi răului iar eticul ca şi religiozitatea sînt îngropate. Dar faptul că propria subiectivitate este aceea căreia îi revine hotărîrea, aceasta nu este încă exprimat ca principiu, dimpotrivă, aşa cum a fost observat, se dă un temei ca fiind ceea ce decide ; probabilismul este în acest fel încă o formă a ipocriziei.

d) Treapta imediat superioară este că voinţa bună trebuie să constea în aceea, că ea v r e a b i n e l e, această voinţă a b i n e l u i a b s t r a c t urmează să fie suficientă, ba chiar să fie singura cerinţă pentru ca acţiunea să fie bună. Întrucît acţiunea, ca fiind voinţa d e t e r m i n a t ă are un conţinut, că însă b i n e l e a b s t r a c t nu determină nimic, rămîne rezervat subiectivităţii particulare să dea acestui bine determinarea şi împlinirea lui. După cum în probabilism, pentru acela care nu este el însuşi un *révérand père* învăţat, autoritatea unui atare teolog este cea prin care poate fi făcută subsumarea unui conţinut determinat sub determinarea generală a b i n e l u i, aici fiecare subiect este pus nemijlocit în demnitatea de a pune conţinutul în binele abstract, sau, ceea ce este acelaşi lucru, de a subsuma un conţinut sub un universal. În acţiunea ca fiind concretă în genere, acest conţinut este o latură printre cele multe pe care le are, laturi care pot chiar să-i dea predicatul de acţiune criminală şi rea. Acea determinare subiectivă a mea, a bine- 188
lui, este însă, în ce priveşte acţiunea, binele ş t i u t de mine, i n t e n ţ i a b u n ă (§ 111). Apare astfel un contrast al determinărilor : după una, acţiunea este bună ; după altele, ea este însă criminală. Cu aceasta pare a se ivi şi întrebarea, în ce priveşte acţiunea reală, d a c ă i n t e n ţ i a a r f i î n t r - a d e v ă r b u n ă. Dar că binele este intenţie r e a l ă, aceasta nu numai, în genere, poate, dar trebuie totdeauna să poată fi cazul din punctul de vedere în care subiectul are binele abstract ca principiu determinant. Ceea ce este lezat de către buna intenţie printr-o acţiune, care prin alte aspecte se determină ca fiind criminală şi rea, este desigur şi el bun şi s-ar părea că trebuie să ajungem să ne întrebăm care dintre aceste aspecte este c e l m a i e s e n ţ i a l. Dar această întrebare obiectivă nu poate fi pusă aici, sau mai degrabă subiectivitatea conştiinţei însăşi este aceea a cărei decizie constituie singură obiectivitatea. E s e n ţ i a l

și b u n au desigur aceeași semnificație ; primul este tot pe atît o abstracție ca și al doilea ; este bun ceea ce este esențial în ce privește voința, și esențialul în această privință trebuie să fie tocmai faptul că o acțiune este determinată pentru mine ca fiind bună. Dar subsumarea unui conținut, oricare ar fi el, sub b i n e, rezultă pentru sine, nemijlocit din aceea că acest bine abstract, fiindcă nu are nici un conținut, se reduce numai la faptul de a reprezenta în genere ceva p o z i t i v, — ceva ce e valabil într-o oarecare privință și care, în determinarea sa nemijlocită, poate fi luat și ca un scop esențial ; — de ex. să facă bine săracilor, să îngrijesc de mine, de viața mea, de familia mea etc. Apoi, după cum binele este abstractul, tot așa și răul este ce e lipsit de conținut, primindu-și determinarea sa de la subiectivitatea mea ; și rezultă pe această latură și scopul moral, de a urî și extirpa răul nedeterminat. — Hoția, lașitatea, crima etc., au ca acțiuni, adică ca săvîrșite în genere de o voință subiectivă, în mod nemijlocit distincția de a fi s a t i s f a c e r e a unei atare voințe, deci de a fi ceva p o z i t i v, și, spre a face din acțiune o acțiune bună, revine numai la aceasta : a cunoaște această latură pozitivă ca fiind i n t e n ț i a mea în această acțiune ; și această latură este în ce privește determinarea acțiunii ca fiind bună cea e s e n ț i a l ă, deoarece eu o cunosc ca fiind ce este bun în intenția mea. Hoția, spre a face bine celor săraci, furtul, fuga din luptă ca o datorie față de viața sa, spre a îngriji de familia sa (care în plus poate este și săracă), crima din ură și răzbunare, aceasta înseamnă spre a satisface sentimentul propriu al dreptului său, al dreptului în genere, și sentimentul răutății celuilalt, al nedreptății lui față de mine sau de alții, față de lume sau de popor în genere, prin distrugerea acestui om rău, care are răul însuși în el, — distrugere prin care se aduce cel puțin o contribuție la scopul desființării răului, — sînt în acest mod transformate, grație laturii pozitive a conținutului lor, în intenție bună și prin aceasta într-o acțiune bună. Ajunge o c î t d e m i c ă cultură a intelectului spre a descoperi, ca și acei teologi savanți, o latură pozitivă pentru fiecare acțiune, și prin aceasta un motiv bun și o intenție bună. — S-a spus astfel că nu există de fapt nici un o m r ă u, căci el nu vrea răul pentru rău, adică

nu vrea *pur*ul *negativ* ca atare, ci vrea totdeauna ceva *pozitiv*, astfel, din acest punct de vedere, un bine. În acest bine abstract, deosebirea dintre *bine* şi *rău* şi orice datorie reală au dispărut; de aceea, a vrea doar simplu binele şi, într-o acţiune, a avea o intenţie bună, aceasta 190
este mai mult răul, întrucît binele este voit numai în această abstracţie şi prin aceasta *determinarea* sa este rezervată bunului plac al subiectului.

Aici îşi are locul şi propoziţia faimoasă: *scopul sfinţeşte mijloacele* — luat astfel, mai întîi, pentru sine, această expresie este banală şi nu spune nimic. Se poate replica în mod tot atît de nedeterminat că un scop sfînt sfinţeşte mijloacele, dar că un scop nedrept nu le sfinţeşte. Dacă scopul este drept, mijloacele sînt şi ele: aceasta este o exprimare tautologică, întrucît mijlocul este tocmai ceea ce nu există pentru sine, ci în virtutea unui altul, şi îşi găseşte în aceasta, în scop, determinarea şi valoarea sa, — *dacă anume el este într-adevăr un mijloc*. — Dar prin această propoziţie nu se înţelege sensul pur formal, ci se înţelege prin ea ceva mai determinat, anume că, în vederea unui scop bun, ar fi permis, ba ar fi chiar o datorie să întrebuinţezi ca mijloc ceva ce pentru sine nu este de loc un mijloc, să lezezi ceva ce pentru sine este sfînt, să faci aşadar dintr-o crimă un mijloc în vederea unui scop bun. Planează în acea propoziţie pe de o parte conştiinţa vagă a dialecticii *pozitivului* observată mai înainte în determinările izolate juridice sau morale, sau a propoziţiilor generale tot atît de nedeterminate ca: *nu trebuie să ucizi*, sau *trebuie să îngrijeşti de binele tău, de binele familiei tale*. Tribunalele, războinicii au nu numai dreptul, ci şi datoria de a ucide oameni, dar numai acolo unde este precis determinat ce calitate de oameni şi sub ce circumstanţe aceasta este permis şi este o datorie. Astfel trebuie ca şi binele meu şi binele familiei mele să fie puse în urma unor scopuri mai înalte şi sînt coborîte astfel la rangul de mijloace. Ceea ce se prezintă însă ca crimă nu este o astfel de universalitate 191
lăsată nedeterminată, care ar fi supusă încă unei dialectici, ci are deja delimitarea ei obiectivă, determinată. Ceea ce este acum opus unei atare determinări, în scopul care ar

trebui să ia crimei natura sa, scopul sfînt, nu este altceva decît *părerea subiectivă* despre ceea ce este bun şi mai bun. Este acelaşi lucru ce se întîmplă cînd voinţa rămîne la binele abstract, anume că orice determinare valabilă şi fiinţînd în şi pentru sine a binelui şi răului, a dreptului şi nedreptului, este suprimată şi că această determinare se atribuie sentimentului, reprezentării şi preferinţei individului. — *Părerea subiectivă* este proclamată în sfîrşit în mod expres ca regulă a dreptului şi a datoriei atunci cînd

e) convingerea care priveşte ceva ca *fiind drept* urmează să fie aceea prin care este determinată natura morală a unei acţiuni. Binele, pe care îl vrem, nu are încă nici un conţinut; principiul convingerii conţine însă această precizare că subsumarea unei acţiuni sub determinarea binelui aparţine *subiectului*. Prin aceasta, chiar aparenţa unei obiectivităţi morale a dispărut cu totul. O asemenea doctrină este nemijlocit legată cu aşa-zisa filozofie, amintită de mai multe ori, care neagă posibilitatea cunoaşterii *adevărului* (şi adevărul spiritului care voieşte, raţionalitatea sa, întrucît el se realizează, sînt imperativele etice). Întrucît o atare filozofie prezintă cunoaşterea adevărului ca fiind o prezumpţie goală, zburînd pe deasupra cercului cunoaşterii, care nu e decît aparenţa, ea trebuie totodată să facă nemijlocit din aparenţă un principiu şi în ce priveşte acţiunea, şi să situeze astfel eticul în *propria* viziune despre lume a individului şi în *convingerea* sa particulară. Degradarea în care a căzut în acest fel filo-
192 zofia apare desigur întîi lumii ca un accident cu totul indiferent privind doar oţioasă trîncăneală şcolărească; dar, în mod necesar, o atare concepţie se introduce în concepţia eticului ca într-o parte esenţială a filozofiei şi atunci numai apare în realitate şi pentru ea ce zace în aceste concepţii. — Prin răspîndirea concepţiei că convingerea subiectivă ar fi aceea prin care singură poate fi determinată natura etică a unei acţiuni, s-a întîmplat că dacă înainte s-a vorbit mult, astăzi se vorbeşte mult mai puţin despre *ipocrizie*; căci calificarea răului ca ipocrizie are ca bază faptul că anumite acţiuni sînt în şi pentru sine greşeli, vicii şi crime, că cel care le face le ştie în mod necesar ca fiind astfel, întrucît

el ştie şi recunoaşte principiile şi acţiunile exterioare ale pietăţii şi justiţiei chiar în aparenţa prin care el abuzează de ele ; sau, în ce priveşte răul în genere, era valabilă presupoziţia că este o datorie de a cunoaşte binele şi de a şti să-l distingi de rău. În orice caz însă domnea cerinţa absolută ca omul să nu comită o acţiune vicioasă şi criminală şi că aceasta trebuie să-i fie imputată, întrucît el este un om şi nu o vită. Dacă însă inima bună, intenţia bună şi convingerea subiectivă este arătată ca ceea ce dă acţiunilor valoarea lor, atunci nu mai există ipocrizie şi în genere nici un rău, căci ceea ce unul face, el ştie prin reflexia asupra bunelor intenţii şi a mobilelor acţiunii să-l prefacă în ceva bun şi este bun prin momentul c o n v i n g e r i i sale *. Astfel nu 193
mai există crimă şi viciu în şi pentru sine, şi, în locul culpabilităţii neturburate, francă şi liberă, înrăită, prezentată mai sus, a apărut conştiinţa perfectei justificări prin intenţie şi convingere. Intenţia mea spre bine, în ce priveşte acţiunea mea, şi convingerea mea despre ea că este bună, o f a c s ă f i e b u n ă. Întrucît va fi vorba de o apreciere şi judecare a acţiunii, trebuie în virtutea acestui principiu, ca făptuitorul să fie judecat numai după intenţia şi convingerea lui, după c r e d i n ţ a lui, — nu în sensul în care Hristos pretinde o credinţă în adevărul o b i e c t i v, aşa încît pentru acela care are o credinţă rea, adică o convingere rea prin conţinutul ei, şi judecata să fie rea, aceasta înseamnă potrivită acestui conţinut rău, — ci după credinţă în sensul f i d e l i t ă ţ i i c o n v i n g e r i i, dacă omul a rămas în acţiunea sa fidel convingerii sale, în sensul fidelităţii subiective, formale, care singură ar conţine ce e conform dato-

* „Nu mă îndoiesc cîtuşi de puţin că el se simte c o n v i n s despre aceasta. Dar cîţi oameni nu întreprind dintr-o asemenea convingere simţită nelegiuirile cele mai grave. Deci, dacă acest motiv poate totdeauna să scuze, atunci n u m a i e x i s t ă o j u d e c a t ă r a ţ i o n a l ă a s u p r a b i n e l u i ş i r ă u l u i, a h o t ă r î r i l o r o n o r a b i l e s a u d e d i s p r e ţ u i t. Iluzia are atunci aceleaşi drepturi ca şi raţiunea, sau raţiunea nu mai are atunci nici un drept, nici o consideraţie valabilă ; vocea ei este nimicnicie: c e l c e d o a r n u s e î n d o i e ş t e, a c e l a s e g ă s e ş t e î n a d e v ă r.

Mă înfiorează urmările unei atare toleranţe, care ar fi exclusiv în avantajul raţionalului". Fr. H. J a c o b i, către contele Holmer. Eutin, 5 august 1800, despre *Transformările religiei* a lui Gr. Stolberg (Brennus, Berlin, august 1802)

riei. — La acest principiu al convingerii, deoarece ea este determinată în același timp ca ceva subiectiv, trebuie să se strecoare și gîndul posibilității unei erori, ceea ce implică astfel presupoziția unei legi care este în și pentru sine. Dar legea nu acționează, numai omul real
194 este cel ce acționează și, în privința valorii acțiunilor omenești, conform acelui principiu, nu poate fi vorba decît de măsura în care omul a acceptat această lege în convingerea sa. Dacă însă nu acțiunile sînt acelea care trebuiesc judecate după această lege, adică să fie în genere măsurate după ea, atunci nu se mai vede de ce această lege trebuie să fie și la ce ea ar servi. O atare lege este coborîtă la treapta de literă doar exterioară, de fapt devine un cuvînt gol, căci numai prin convingerea mea ea este transformată în lege, în ceva ce mă obligă și mă leagă. — Că o astfel de lege are pentru sine autoritatea lui Dumnezeu, a statului, și de asemenea autoritatea mileniilor în care ea a fost legătura în care se mențin și au subzistență oamenii și întreaga lor activitate și soartă, — autorități care închid în ele o infinitate de convingeri ale indivizilor, — și că eu îi opun acesteia autoritatea propriei mele convingeri (valabilitatea ei este autoritate, numai ca fiind convingerea mea subiectivă), acest orgoliu ce apare întîi ca monstruos este înlăturat prin principiul însuși care ia ca regulă convingerea subiectivă. — Deși acum, prin inconsecvența mai înaltă pe care o introduce rațiunea și cugetul, care nu pot fi înlăturate printr-o știință frivolă și o sofistică rea, este admisă posibilitatea unei erori, greșala este redusă, prin aceea că crima și răul ar fi o eroare, la minimul ei. Căci a greși este ceva omenesc; — Cine nu s-a înșelat despre aceasta sau aceea, dacă ieri la prînz eu am mîncat salată sau varză, și asupra a nenumărate lucruri neimportante și mai importante? Totuși, diferența între ce e important și neimportant cade, cînd totul revine doar la subiectivitatea convingerii și la persistența
195 în ea. Acea inconsecvență superioară însă a posibilității unei greșeli, care vine din natura lucrului, se transformă prin întorsătura că o convingere rea nu este decît o eroare, în fapt, în altă inconsecvență, aceea a necinstei. Întîi trebuie ca convingerea să fie aceea pe care este situat eticul și cea

mai înaltă valoare a omului ; ea este proclamată prin aceasta drept ce este mai înalt şi mai sfînt ; şi de cealaltă dată nu mai este vorba de nimic decît despre o eroare. Convingerea mea este ceva neglijabil şi accidental, propriu zis ceva exterior, care mi se poate întîmpla într-un fel sau altul. De fapt, faptul că eu sînt convins este ceva cu totul neglijabil ; dacă eu nu pot cunoaşte ceva adevărat, atunci este indiferent cum gîndesc şi îmi rămîne de gîndit acel bine gol, abstractul intelectului. — Rezultă de altfel, — spre a observa încă aceasta, — după acest principiu al justificării pe baza convingerii, consecinţa în ce priveşte modul de a acţiona a altora faţă de acţiunea mea, că ei procedează cu totul drept atunci cînd după credinţa şi convingerea lor ei consideră acţiunile mele drept o crimă ; — o consecinţă faţă de care eu nu numai că nu păstrez nici un avantaj, ci, din contra, sînt coborît doar din planul libertăţii şi al onoarei în situaţia lipsei de libertate şi a dezonoarei, anume în justiţia, care în sine este şi a mea, de a face experienţa doar a unei convingeri subiective străine, şi, în exerciţiul ei, de a mă considera doar tratat de către o putere străină.

f) În sfîrşit, forma cea mai înaltă în care această subiectivitate se concepe şi se exprimă în mod complet, este chipul care, cu un nume împrumutat lui Platon, s-a numit ironie: — căci numai numele este luat de la Platon, care îl întrebuinţa după un mod de a fi al lui Socrate, pe care acesta îl folosea într-o conversaţie personală împotriva înfumurării conştiinţei inculte şi sofistice, spre profitul ideii de adevăr şi dreptate, dar care trata în mod ironic numai acea conştiinţă, nu ideea însăşi. Ironia priveşte numai o comportare a conversaţiei faţă de persoane: fără orientarea personală, mişcarea esenţială a gîndului este dialectica şi Platon era atît de departe de a lua dialecticul pentru sine, sau chiar ironia drept cuvînt ultim şi drept ideea însăşi, încît din contră el cufunda şi termina mersul încoace şi încolo al gîndului şi mai ales al unei opinii subiective în substanţialitatea ideii *. 196

---

* Colegul meu decedat, profesorul Solger, a reluat anume expresia de ironie, propusă de d-l Friedrich von Schlegel într-o perioadă timpurie a carierii sale literare şi ridicată de el pînă la acea ex-

Vîrful suprem, de considerat încă aici, al subiectivi-
197 tăţii ce se concepe ca termen-ultim nu poate fi decît faptul de a se şti, în plus, ca ceea ce hotăreşte şi decide asupra adevărului, dreptului şi datoriei, care în formele anterioare
198 sînt deja date în sine. Aceasta constă deci în a cunoaşte în adevăr obiectivitatea morală, dar nu a te adînci în seriozitatea aceleia şi a acţiona plecînd de la ea, uitîndu-te pe tine şi renunţînd la tine, ci raportîndu-te la ea, să o ţii totodată departe de tine şi să te ştii pe t i n e ca fiind cel ce v r e a şi h o t ă r e ş t e aşa, şi care tot atît de bine poate să vrea

---

presie ultimă a subiectivităţii cunoscîndu-se pe sine ca supremă instanţă, dar simţul său mai just şi îndepărtat de o atare determinare şi înţelegerea sa filozofică a sesizat şi reţinut din ea cu deosebire latura adevăratului dialectic, pulsul punînd în mişcare considerarea speculativă. Eu nu pot găsi însă aceasta cu totul clar, nici să fiu de acord cu conceptele pe care acesta le dezvoltă în ultima sa lucrare, plină de conţinut, o *critică* dezvoltată asupra *prelegerilor* D-lui A u g u s t W i l h e l m v o n S c h l e g e l *în ce priveşte arta dramatică şi literatura. (Wiener Jahrbuch*, vol. VII, p. 90 şi urm.) „Adevărata i r o n i e, spune acolo Solger, p. 92, pleacă de la punctul de vedere că omul, atît timp cît trăieşte în această lume prezentă, îşi poate îndeplini misiunea, chiar în sensul cel mai înalt al termenului, numai în această lume. Totul prin ceea ce credem că d e p ă ş i m s c o p u r i l e f i n i t e este imaginaţie z a d a r n i c ă şi g o a l ă; şi ceea ce e mai înalt, este prezent pentru acţiunea noastră numai în f o r m a l i m i t a t ă, f i n i t ă". Aceasta este, înţeles corect, spus platonic şi foarte adevărat, în contra năzuinţei goale, amintită înainte, în infinitul a b s t r a c t. Faptul însă că ce e mai înalt se găseşte într-o f o r m ă f i n i t ă, mărginită, cum este eticul. — şi eticul este esenţial ca realitate şi acţiune, — aceasta este foarte diferit de aceea că el ar fi un scop f i n i t. Forma concretă, forma finitului, nu ia conţinutului, eticului, nimic din substanţialitate şi din infinitatea pe care acesta o are în el însuşi. Se spune mai departe: „Şi tocmai de aceea el (ce e mai înalt) este în noi a t î t d e z a d a r n i c, cît şi partea cea mai neglijabilă din noi, şi el d i s p a r e î n m o d n e c e s a r cu noi şi cu s e n s i b i l i t a t e a n o a s t r ă z a d a r n i c ă, căci în adevăr el nu există decît aici, în Dumnezeu, şi în această ruinare el se transfigurează ca ceva divin, la care nu avem parte dacă nu ar fi dată o prezenţă imediată a acestui divin, care se manifestă tocmai în dispariţia realităţii noastre; dispoziţia însă în care acest divin ilumincază nemijlocit situaţiile umane este ironia tragică". Nu ne-am opri la cuvîntul arbitrar de i r o n i e dar este ceva neclar în aceea că ce este s u p r e m ar fi ceea ce d i s p a r e o dată cu neantul nostru, şi că divinul se revelează abia în dispariţia realităţii noastre, cum este spus şi la p. 91: „vedem pe eroi înşelîndu-se în ce e mai nobil şi mai frumos în intenţiile şi sentimentele lor, nu numai în ce priveşte succesul, dar şi în ce priveşte i z v o r u l şi v a l o a r e a lor, ba ne ridicăm chiar prin c ă d e r e a a c e e s t e m a i b u n". Că prăbuşirea tragică a unor figuri de mare înăl-

sau să hotărască cu totul altceva. Voi luaţi în adevăr şi în mod onorabil o lege ca fiind în şi pentru sine ; şi eu sînt alături de voi şi admit aceasta, dar sînt în plus mai departe ca voi, eu o depăşesc şi pot face aşa sau aşa. Nu lucrul însuşi este excelent, ci excelent sînt eu, şi eu sînt stăpîn asupra legii şi lucrului, sînt cel care, aşa cum îi place, se joacă numai cu ele, — şi în această conştiinţă ironică, în care eu las să se cufunde ce e mai înalt, mă bucur doar de mine. — Acest aspect nu este numai vanitatea oricărui conţinut etic al dreptului, datoriilor, legilor, — răul, şi anume răul în sine cu totul universal — ci el, mai adaugă şi forma vanităţii subiective, de a se şti pe sine însuşi ca această vanitate a oricărui conţinut, şi, în această cunoaştere, de a se şti pe sine ca absolut. — În ce măsură această absolută complezenţă cu sine nu rămîne o idolatrizare singuratică a sa însăşi, ci poate constitui şi o comunitate a cărei legătură şi substanţă sînt de pildă asigurarea reciprocă asupra conştiinciozităţii, a bunelor intenţii, bucuria acestei purităţi mutuale, în special însă delectarea în splendoarea acestei cunoştinţe şi exprimări de sine şi în splendoarea acestei griji şi răsfăţări, — în ce măsură ceea ce a fost numit suflet frumos, subiectivitatea mai nobilă stingîndu-se în vanitatea oricărei obiectivităţi şi prin

---

time morală (căci căderea justă a unor pure canalii sau criminali, ca de exemplu eroul dintr-o tragedie modernă, *Vina*, are doar un interes polițist, dar nici unul pentru arta adevărată despre care este vorba aici) nu poate interesa, înălța și împăca cu sine însăși decît dacă asemenea figuri apar unele față de altele cu puteri etice diferite, tot atît de justificate, care dintr-o nenorocire intră în conflict și astfel prin această opoziție au o vină față de ceva moral din care apare dreptatea și nedreptatea ambelor, și astfel adevărata idee etică, curățită și triumfătoare asupra acestei unilateralități, apare în acest fel împăcată în noi, așa încît nu ce este mai înalt în noi e ceea ce se prăbușește și noi ne ridicăm nu prin decăderea a ce e mai bun, ci din contra prin triumful adevărului ; că acesta este interesul adevărat, pur etic, al tragediei antice (în cea romantică, această determinare suferă încă o altă modificare) am arătat-o în *Fenomenologia spiritului*. Dar ideea etică, fără acea nenorocire a conflictului și a căderii indivizilor prinși în această nenorocire, este reală și actuală în lumea etică, și că acest bine suprem să nu se prezinte în realitatea lui ca un neant, aceasta este ce urmărește și produce existența etică reală, statul, și este ceea ce conștiința de sine etică posedă, intuiește și cunoaște în el, și ceea ce cunoașterea care gîndește concepe.

aceasta în irealitatea ei însesi, și încă alte forme sînt înrudite cu etapa considerată, — lucrul acesta l-am analizat în *Fenomenologia spiritului* din care întreg capitolul C u g e t u l
199 *(das Gewissen)* poate fi comparat, în special în ce privește trecerea la o etapă superioară, definită acolo de altfel în alt mod.

Adaus. Reprezentarea poate merge mai departe și să-și răstălmăcească voința rea, în aparență a binelui. Dacă ea nu poate schimba răul după natura lui, ea poate totuși să-i împrumute acestuia aparența că ar fi binele. Căci fiecare acțiune are ceva pozitiv, și întrucît determinarea binelui față de rău se reduce deopotrivă la ce e pozitiv, eu pot afirma acțiunea, în raport cu intenția mea, ca fiind bună. Deci nu numai în conștiință, ci și pe latura pozitivă răul stă în legătură cu binele. Dacă conștiința de sine prezintă numai pentru alții acțiunea ca fiind bună, această formă este i p o c r i z i a, dacă ea ajunge însă să afirme fapta pentru sine însăși ca fiind bună, atunci aceasta constituie vîrful și mai înalt al subiectivității ce se știe ca un absolut, pentru care binele și răul în și pentru sine a dispărut și care poate să prezinte drept bine ceea ce ea vrea sau poate. Acesta este punctul de vedere al sofisticei absolute, care se proclamă ca dătătoare de legi și raportă diferența dintre bine și rău la bunul său plac. În ceea ce privește acum i p o c r i z i a, ei îi aparțin de exemplu mai ales ipocriții religioși (T a r t u f f i i) care se supun tuturor ceremoniilor și pot fi și pentru sine cucernici, de cealaltă parte însă fac tot ceea ce vor. Astăzi se vorbește mult mai puțin despre ipocriți, deoarece pe de o parte această învinuire pare a fi prea dură, pe de altă parte însă pentru că ipocrizia a dispărut mai mult sau mai puțin în forma ei nemijlocită. Această minciună goală, această acoperire a binelui a devenit astăzi prea transparentă ca să nu poți să o străpungi cu privirea, și separarea prin care se pune
200 binele de o parte, răul de partea cealaltă, nu mai este atît de prezentă, de cînd cultura care a progresat a făcut oscilante determinările opuse. Forma mai fină, în schimb, pe care a luat-o astăzi ipocrizia este p r o b a b i l i s m u l, care constă în aceea că se încearcă a se face reprezentabilă o infracțiune ca ceva bun pentru propria conștiință. Ea nu poate apărea decît acolo unde ce este moral și bun este determinat de o autoritate, așa încît sînt date, spre a afirma răul drept bine, tot atîtea autori-

tăţi ca şi temeiuri. Teologii cazuistici, în special iesuiţii, au prelucrat atare cazuri de conştiinţă şi le-au înmulţit la infinit.

Întrucît aceste cazuri pot fi aduse la cea mai înaltă subtilitate, apar multe coliziuni şi opoziţiile binelui şi răului devin atît de şovăelnice, încît în raport cu cazul particular ele se arată ca reversibile. Ceea ce este cerut, este numai p r o b a b i l u l, adică ceea ce se apropie de bine şi care poate fi acoperit cu un motiv oarecare sau cu o autoritate oarecare. Acest punct de vedere are deci determinarea caracteristică că el nu conţine decît ceva abstract, iar conţinutul concret este prezentat ca ceva neesenţial care este lăsat mai degrabă purei opinii. Astfel cineva poate să fi comis o crimă şi totuşi să fi voit binele. Dacă, de exemplu, este omorît un om rău, atunci poate fi invocat ca latură pozitivă că am vrut a ne împotrivi răului şi a-l micşora. Progresul mai departe de la probabilism este că nu mai e vorba de referirea la autoritate şi la afirmarea unui altul, ci la referirea la subiectul el însuşi, aceasta înseamnă convingerea l u i, şi că ceva nu poate fi bun decît prin e a. Ceea ce lipseşte aici este că trebuie să te raportezi doar la convingere şi că nu mai există un drept fiinţînd în şi pentru sine, pentru care această convingere nu ar fi decît forma. Nu este desigur indiferent dacă fac ceva din obişnuinţă sau datină, sau pătruns de adevărul acesteia, dar adevărul obiectiv este şi el deosebit de convingerea mea ; căci aceasta din urmă nu are de loc deosebirea dintre bine şi rău, dat fiind că convingerea este totdeauna convingere şi rău nu ar fi decît aceea despre ce nu sînt convins. Întrucît acest punct de vedere este unul suprem, că el şterge binele şi răul, se admite totodată că acest suprem ar fi şi el supus erorii, şi, în această măsură, coborît din înălţimea sa, el va fi iarăşi contingent şi nu pare a merita nici o considerare. Această formă este deci i r o n i a, conştiinţa că cu atare principiu al convingerii nu am ajuns departe şi că în acest criteriu suprem nu domneşte decît bunul plac. Acest punct de vedere a plecat propriu zis din filozofia lui F i c h t e, care proclama Eul ca fiind absolutul, aceasta înseamnă ca fiind certitudinea absolută, ca egoitatea *(Ichheit)* universală care, prin dezvoltarea ulterioară, trece în obiectivitate. Despre Fichte nu se poate propriu zis spune că în domeniul practicului el ar fi transformat bunul plac al subiectului în principiu ; dar, mai tîrziu, în sensul egoităţii particulare, F r i e d r i c h v o n S c h l e g e l a prezentat acest particular însuşi în ce priveşte

binele şi frumosul drept Dumnezeu, aşa încît binele obiectiv nu ar fi decît o creaţie a convingerii mele, nu dobîndeşte un suport decît prin mine, şi că eu, ca domn şi stăpîn, îl pot face să apară sau să dispară. În timp ce mă comport faţă de ceva obiectiv, el a şi pierit pentru mine, şi astfel plutesc peste un spaţiu imens chemînd la viaţă şi distrugînd chipuri *(Gestalten)*. Acest punct de vedere cel mai înalt al subiectivităţii poate apărea numai într-un timp de civilizaţie înaltă, în care seriozitatea credinţii s-a pierdut şi nu-şi mai are esenţa sa decît în vanitatea tuturor lucrurilor.

202 ## TRECERE DE LA MORALITATE LA ETIC

§ 141

Pentru Bine, ca fiind universalul substanţial al libertăţii, dar încă abstract, sînt cerute deopotrivă determinări în genere şi principiul acestora, care să fie identic cu el, după cum pentru cuget, principiul numai abstract al determinării, sînt cerute universalitatea şi obiectivitatea determinărilor sale. Ambii termeni, fiecare ridicat astfel pentru sine la totalitate, devin nedeterminatul ce trebuie determinat. — Dar integrarea celor două totalităţi relative în identitatea absolută este deja împlinită în sine, întrucît tocmai această subiectivitate a purei certitudini de sine, dispărînd pentru sine în vanitatea ei, este identică cu universalitatea abstractă a Binelui. — Identitatea, astfel concretă, a Binelui şi a voinţei subiective, adevărul acestora, este eticul (moralitatea obiectivă).

Detaliul în privinţa unei atare treceri a conceptului se face înţeles în Logică. Aici numai atît : că natura limitatului şi a finitului, — şi atare sînt aici Binele abstract, trebuind numai să fie, şi subiectivitatea tot atît de abstractă, trebuind numai să fie bună, — are în ei

înşişi opusul ei: binele, realitatea lui, şi subiectivitatea (momentul realităţii eticului), binele, — dar care ca unilaterali, nu sînt încă puşi drept ceea ce sînt în sine. Acest fapt-de-a-fi-pus ei îl ating în negativitatea lor, în aceea că, aşa cum ei se constituie pentru sine unilateral ca totalitate, fiecare netrebuind să aibă în el ceea ce în sine este în el (binele, fără subiectivitate şi determinare, şi, de altă parte, determinantul, subiectivitatea fără existenţa în sine), ei se suprimă şi prin aceasta se reduc la momente, la momente ale conceptului, care se arată ca fiind unitatea lor, şi care a căpătat realitate tocmai prin 203
această punere a momentelor sale, şi este acum ca idee, — concept care şi-a dezvoltat determinările ca realitate şi care totodată, în identitatea lor, este ca esenţă fiinţînd în sinea lor. — Existenţa libertăţii, care era era nemijlocit ca fiind dreptul, este determinată în reflexia conştiinţei-de-sine ca fiind Binele; al treilea pas, aici, în devenirea lui, ca fiind adevărul acestui bine şi al subiectivităţii, este deci deopotrivă adevărul acesteia şi al dreptului. — Eticul este dispoziţie subiectivă, dar a dreptului fiinţînd în sine; că această idee este adevărul conceptului de libertate, aceasta nu poate fi ceva presupus, luat din sentiment sau din oricare altă parte, ci — în filozofie — poate fi numai ceva dovedit. Această deducţie a lui este conţinută numai în aceea că dreptul şi conştiinţa de sine morală se arată, în ele înseşi, ca revenind în această idee, ca rezultat al lor. — Aceia ce cred că se pot dispensa în filozofie de demonstraţie şi deducţie arată că sînt încă departe de primul gînd despre ce este filozofia, şi pot altundeva să vorbească, dar în filozofie nu au drept să vorbească acei ce vreau să vorbească fără concept.

Aadaus. Ambelor principii pe care le-am considerat pînă acum, Binele abstract atît cît şi cugetul, le lipseşte opusul lor: binele abstract se volatilizează în ceva cu totul lipsit de putere, în care eu pot aduce orice conţinut, iar subiectivitatea spiritului nu este mai puţin lipsită de conţinut, cînd semnificaţia obiectivă îi scapă. Se poate deci naşte dorinţa către o obiectivitate, în care omul se înjoseşte mai bine la condiţia de servitor şi la o dependenţă totală, numai să scape de chinul goliciunii 204
şi al negativităţii. Dacă de curînd unii protestanţi au trecut la

biserica catolică, aceasta s-a întîmplat fiindcă şi-au găsit interiorul lor lipsit de conţinut şi că s-au agăţat de ceva solid, de un suport, o autoritate, chiar dacă nu tăria gîndului era aceea pe care o dobîndeau. Unitatea binelui subiectiv şi a celui obiectiv fiinţînd în şi pentru sine este e t i c u l *(die Sittlichkeit)* şi în el este realizată potrivit conceptului împăcarea. Căci, dacă moralitatea este forma voinţei în genere pe latura subiectivităţii, eticul nu este numai forma subiectivă şi determinarea de sine a voinţii, ci este faptul de a avea conţinut conceptul ei, anume libertatea. Ceea ce ţine de drept şi morală nu poate exista pentru sine, şi ele trebuie să aibă eticul ca suport şi ca bază, căci dreptului îi lipseşte momentul subiectivităţii, pe care morala îl are singur iarăşi numai pentru ea, şi astfel ambele momente nu au pentru sine nici o realitate. Numai infinitul, ideea, este reală ; dreptul există numai ca ramură a unui întreg, ca o plantă ce se caţără pe un pom în şi pentru sine solid.

PARTEA A TREIA

ETICUL

§ 142

Eticul este Ideea libertății, ca fiind binele viu, care își are în conștiința-de-sine știința, voința și, prin acțiunea acesteia, realitatea sa, așa cum conștiința-de-sine își are în ființa eticului fundamentul în-și-pentru-sine al său și scopul de care este mișcată, — conceptul libertății devenit lume prezentă și natură a conștiinței-de-sine.

§ 143

Întrucît unitatea aceasta a conceptului voinței și a ființei sale faptice, care este voința particulară, este știință, conștiința distincției acestor momente ale Ideii este prezentă, însă în felul că acum fiecare din ele este pentru sine însuși totalitatea Ideii și are Ideea drept temelie și conținut.

§ 144

α) Eticul obiectiv, care ia locul binelui abstract, este, în virtutea subiectivității, ca formă infinită, substanța

concretă. Ea pune de aceea distincții în sine, care sînt deci determinate prin concept, și prin care eticul dobîndește un conținut solid, necesar pentru sine, constituind o subzistență înălțată deasupra opiniei și capriciului subiectiv, — legile și orînduielile ființînd-în-și-pentru-sine.

206 **Adaus.** În întregul etosului este prezent deopotrivă momentul obiectiv ca și cel subiectiv: ambele însă nu sînt decît forme ale eticului. Binele este aici substanță, adică împlinire a obiectivului cu subiectivitatea. Privind eticul din punctul de vedere obiectiv, putem spune că omul ca om etic este inconștient de sine. În sensul acesta declară Antigona că nimeni nu știe de unde ne vin legile; că ele sînt veșnice: ceea ce înseamnă că ele sînt porunca ființînd în și pentru sine, porunca decurgînd din natura lucrului însuși. Dar, nu mai puțin, substanțialul acesta posedă totodată conștiință, deși acesteia îi revine totdeauna doar rolul unui moment.

§ 145

Faptul că el este sistemul acestor determinări ale Ideii dă eticului caracterul lui rațional. El este în felul acesta libertatea, adică voința ființînd în și pentru sine, ca alcătuind elementul obiectiv, un cerc al necesității, ale cărui momente sînt puterile etice care guvernează viața indivizilor și își au în aceștia, ca accidente ale lor, reprezentarea, forma sub care ele apar și realitatea.

Adaus. Deoarece determinările etice constituie conceptul libertății, ele alcătuiesc substanțialitatea, adică esența universală, a indivizilor, care sînt în raport cu ea numai ceva accidental. Dacă individul este sau nu, aceasta pentru etosul obiectiv este tot una, el fiind numai permanentul și puterea care guvernează viața indivizilor. De aceea eticul a fost înfățișat

popoarelor ca fiind justiția veșnică, sub forma zeităților ființînd în și pentru sine, în fața cărora agitația deșartă a individzilor rămîne doar un joc al valurilor.

§ 146

β) Substanța în această conștiință-de-sine reală a ei se cunoaște pe sine, este prin urmare obiect de cunoaștere. Pentru subiect, substanța etică, legile și puterile ei 20
au pe de o parte, ca obiect, raportul față de el, de a fi, în sensul cel mai înalt al independenței, — o autoritate și o putere absolută, infinit mai solidă decît ființa naturii.

Soarele, luna, munții, rîurile, în genere obiectele naturii care ne înconjoară sînt, ele au pentru conștiință autoritatea, nu numai de a fi, în genere, ci și de a poseda o natură particulară, pe care conștiința o recunoaște, orientîndu-se după ea în comportarea sa față de ele, în îndeletnicirea cu ele și în folosința lor. Autoritatea legilor etice este infinit mai înaltă, fiindcă lucrurile naturii înfățișează raționalitatea numai în modalitatea ei cu totul exterioară și singulară, ascunzînd-o sub forma accidentalului.

§ 147

Pe de altă parte, ele nu sînt pentru subiect cevastrăin, ci subiectul aduce mărturia spiritului despre ele, ca alcătuind propria sa esență, în care el își are sentimentul demnității sale și în care el trăiește ca în elementul său nedespărțit de sine, — un raport care este nemijlocit mai identic decît însăși credința și încrederea.

Credința și încrederea aparțin începutului reflexiei și presupun o reprezentare și o distincție prealabilă; — așa de pildă, cum este altceva, a crede în religia păgînă și a fi păgîn. Acel raport, sau mai degrabă acea identitate lipsită de raport, în care eticul este pulsul real al conștiinței-de-sine,

se poate preface, fără îndoială, într-un raport de credință și de convingere, și mai departe într-unul mijlocit prin reflexie ulterioară, într-o evidență bazată pe temeiuri, care se pot naște și din scopuri particulare, din interese și considerații, din teamă și din speranță, sau din presupoziții istorice. Cunoașterea adecvată a acestora ține însă de concept și de cugetare.

§ 148

208 Ca determinări substanțiale, ele constituie pentru individ, — care se distinge de ele ca fiind subiectiv și în sine nedeterminat, sau determinat în mod particular, și care prin urmare se află în raport față de ele, ca față de substanțialul său, — datorii, care sînt o legătură pentru voința sa.

Teoria etică a datoriilor, adică așa cum este ea în chip obiectiv, nu cum ar urma să fie cuprinsă în principiul gol al subiectivității morale, care dimpotrivă nu determină nimic (§ 134) — este așadar dezvoltarea sistematică a sferei necesității etice, care va urma în această a treia parte a lucrării noastre. Deosebirea acestui mod de prezentare, de forma unei teorii a datoriilor, stă numai în faptul că, în ceea ce urmează, determinările etice apar ca fiind raporturi necesare, expunerea rămînînd aici și nemaiadăugînd în plus, după fiecare din ele, concluzia că așadar pentru om determinația aceasta este o datorie. — O teorie a datoriilor, în măsura în care ea nu este știință filozofică, își ia materialul din raporturi date în fapt, și arată legătura acestui material cu reprezentările noastre proprii, cu principiile și gîndurile, scopurile, pornirile și simțirile cele mai generale, la care poate adăuga drept temei consecințele fiecărei datorii, în raport cu celelalte raporturi etice, ca și asupra bunei stări și a opiniei. O teorie imanentă și consecventă a datoriilor însă nu poate fi nimic altceva decît dezvoltarea raporturilor, care în virtutea Ideii libertății sînt necesare și de aceea reale în întreaga lor sferă, în stat.

§ 149

Drept limitare, legătura datoriei poate apărea numai față de subiectivitatea nedeterminată, adică față de libertatea abstractă, și față de pornirile voinței naturale, sau ale voinței morale care își determină binele ei nedeterminat după bunul 209
ei plac. Individul însă găsește în datorie dimpotrivă liberarea sa, pe de o parte de atîrnarea în care el se află cînd e stăpînit de pura pornire naturală, precum și de apăsarea sub care el se află ca particularitate subiectivă, în reflexiunile morale privitoare la ce trebuie și ce e cu putință ; pe de altă parte, de subiectivitatea nedeterminată, care nu ajunge la ființare faptică și la determinația obiectivă a acțiunii, rămînînd în sine și ca o irealitate. În datorie, individul se liberează, ridicîndu-se la libertate substanțială.

Adaus. Datoria limitează numai arbitrarul subiectivității și lovește numai în binele abstract la care se oprește subiectivitatea. Cînd oamenii spun : vrem să fim liberi, lucrul acesta înseamnă la început numai : voim să fim liberi în chip abstract, și orice determinare și articulare în stat, e luată drept o limitare a acestei libertăți. În măsura aceasta, datoria nu este limitarea libertății, ci doar a abstracției acesteia, adică a lipsei de libertate : ea este ridicare la esență, dobîndirea libertății afirmative.

§ 150

Eticul întrucît se reflectă în caracterul individual ca atare, determinat de natură, constituie virtutea, care, dacă ea nu manifestă decît simpla conformare a individului la datoriile decurgînd din raporturile în care se află, este probitate.

Ce trebuie să facă omul, care sînt datoriile pe care trebuie să le îndeplinească, pentru a fi virtuos este, într-o comunitate etică, lesne de spus, — el nu are nimic altceva

de făcut decît ceea ce îi este indicat, cerut şi cunoscut, în raporturile sale. Probitatea este universalul care poate fi pretins de la el, parte pe temei juridic, parte pe temei etic. Pentru punctul de vedere al moralităţii ea apare însă uşor
120 ca ceva subordonat, dincolo de care trebuie să pretindem, de la noi şi de la alţii, ceva mai mult ; căci mania de a fi ceva particular nu se mulţumeşte cu ceea ce este în şi pentru sine, cu ce este universal ; ea îşi găseşte numai într-o excepţie conştiinţa singularităţii. — Aspectele deosebite ale probităţii pot fi numite tot atît de bine virtuţi, căci ele sînt în aceeaşi măsură proprietate — deşi, în comparaţie cu alţii, nu particulară — a individului. Vorba însă despre virtute în genere este vecină cu declamaţia goală, întrucît în ea nu e vorba decît de ceva abstract şi nedeterminat, şi pe deasupra, cu argumentele şi descrierile ei, ea se îndreaptă doar către individ, ca pură voinţă arbitrară şi preferinţă subiectivă. Într-o situaţie etică deja prezentă, în care raporturile sînt complet dezvoltate şi realizate, adevărata virtute îşi are locul şi realitatea ei numai în împrejurări extraordinare şi în conflictele acelor raporturi ;— în adevărate conflicte, căci reflexia morală îşi poate făuri pretutindeni conflicte, pentru a-şi da conştiinţa particularităţii sale şi a sacrificiilor pe care le face. În starea nedezvoltată a societăţii şi a vieţii publice, apare de aceea mai mult forma virtuţii ca atare, deoarece aici eticul şi realizarea sa constituie mai mult o preferinţă individuală, natura genială specifică a individului, — cum au şi înţeles cei vechi, atribuind virtute cu deosebire lui Hercule. Tot astfel, în statele vechi, deoarece în ele eticul nu ajunsese la sistemul liber al unei dezvoltări şi obiectivităţi independente, genialitatea specifică a indivizilor era chemată să înlocuiască lipsa aceasta. — Teoria virtuţilor, în măsura în care ea nu este doar o teorie a datorilor, ci îmbrăţişează parti-
211 cularul caracterului, întemeiat pe determinaţiile naturii, va fi aşadar o istorie spirituală a naturii *(eine geistige Naturgeschichte)*. — Întrucît virtuţile sînt eticul în aplicaţia lui la particular, şi pe această latură subiectivă ele sînt nedeterminate, intervine pentru determinarea lor consideraţia cantitativă, aceea de mai mult sau mai puţin ; studierea lor atrage deci pe aceea a lipsurilor sau păcatelor ce li se opun, — ca la Aristotel, de pildă, care, cu judecata

lui justă, definea virtutea particulară ca fiind poziția de mijloc între un prea mult și un prea puțin. — Același conținut care ia forma de datorii și apoi de virtuți, are totodată forma de porniri naturale (§ 19, remarca). Și acestea au același conținut ca bază a lor, fiindcă însă într-însele el aparține încă voinței nemijlocite și simțirii naturale, și nu s-a dezvoltat pînă la determinația eticului, ele nu au în comun cu conținutul datoriilor și virtuților decît obiectul abstract, care fiind lipsit în sine însuși de determinații, nu cuprinde pentru ele limita între bine și rău, — adică ele sînt, potrivit abstracției pozitivului, bune, și invers, potrivit abstracției negativului, rele (§ 18).

Adaus. Cînd un om săvîrșește cutare sau cutare acțiune etică, el nu este numaidecît virtuos, — virtuos în schimb el este atunci cînd felul acesta de conduită este o constantă a caracterului său. Virtutea este mai mult virtuozitate etică, și dacă în ziua de astăzi nu se vorbește de virtute atît de mult ca altădată, aceasta își are temeiul în faptul că eticul nu mai constituie în aceeași măsură forma proprie unui individ particular. Francezii mai cu seamă sînt poporul care vorbește mai mult de virtute, deoarece la ei individul este în primul rînd expresia singularității și a unui mod de acțiune ținînd de natură. Germanii în schimb sînt mai mult înclinați spre cugetare, și la ei același conținut dobîndește forma universalității. 212

§ 151

În identitatea lui simplă cu realitatea indivizilor, eticul apare însă ca fiind modul general de a acționa al acestora — obicei *(Sitte)*, — deprindere a eticului, ca o a doua natură care este pusă în locul primei voințe, pur naturale, și constituie sufletul imanent, semnificația și realitatea existenței lor faptice, — spiritul viu și prezent ca o lume, a cărui substanță abia în felul acesta este ca spirit.

Adaus. Așa cum natura își are legile ei, așa cum animalul, arborii, soarele își îndeplinesc legea lor, în același fel aparține spiritului libertății, obiceiul *(die Sitte)*. Ceea ce drep-

tul şi morala nu sînt încă, aceasta este obiceiul, — anume spirit. Căci în drept, particularitatea nu este încă particularitate a conceputului, ci numai a voinţei naturale. Tot astfel, pe poziţia moralităţii, conştiinţa-de-sine încă nu este conştiinţă spirituală. Este vorba aici numai de valoarea subiectului în sine însuşi, — cu alte cuvinte subiectul care se decide către bine, împotriva răului, are încă forma arbitrarului. Aici în schimb, în planul etic, voinţa se află ca voinţă a spiritului şi ea are un conţinut substanţial corespunzător sieşi. Pedagogia este arta de a da oamenilor caracter etic : ea consideră pe om ca fiinţă naturală şi arată drumul pentru a-l naşte din nou, pentru a preface prima lui natură într-o a doua, spirituală, astfel încît spiritualul acesta să devină în om d e p r i n d e r e. În deprindere dispare opoziţia voinţei naturale şi a celei subiective, lupta subiectului este frîntă, şi în măsura aceasta eticului îi aparţine în mod necesar deprinderea, aşa cum ea aparţine şi gîndirii filozofice, întrucît aceasta cere ca spiritul să fie educat să
213 reziste năzăririlor arbitrare, ca acestea să fie frînte şi biruite, pentru ca gîndirea raţională să aibă drum liber. Totodată omul moare şi datorită deprinderii, adică atunci cînd s-a obişnuit deplin cu viaţa, cînd a devenit sufleteşte şi trupeşte obtus şi a dispărut opoziţia între conştiinţa subiectivă şi activitatea spirituală, — căci activ este omul numai în măsura în care el are încă ceva de atins, şi voieşte să se producă şi să se afirme în raport cu acest ţel. Cînd lucrul acesta a fost îndeplinit, pulsul vieţii scade şi activitatea dispare, şi lipsa de interes care urmează îndată înseamnă moarte spirituală sau fizică.

§ 152

S u b s t a n ţ i a l i t a t e a e t i c ă şi-a dobîndit în felul acesta d r e p t u l ei, iar acesta v a l a b i l i t a t e a lui, întrucît într-însa voinţa arbitrară şi conştiinţa morală a individului, ca existînd pentru sine şi constituind un pol opus în faţa eticului, au dispărut ; în adevăr, caracterul etic cunoaşte drept scop al său, de care este mişcat, universalul nemişcat, dar deschis către raţionalitate reală în determinaţiile sale ; el îşi recunoaşte demnitatea precum şi întreaga subzistenţă a scopurilor particu-

lare ca întemeiate în universal şi reale într-însul. Subiectivitatea este ea însăşi forma absolută şi realitatea existentă a substanţei, iar deosebirea subiectului de aceasta, ca constituind obiectul, scopul şi puterea lui, este numai deosebire a formei, tot atît de nemijlocit dispărută.

Subiectivitatea, care constituie terenul existenţei pentru conceptul libertăţii (§ 106) şi care pe poziţia morală se află încă în distincţia faţă de acest concept al ei, este în domeniul etic existenţa adecvată sieşi a acestuia.

§ 153

Dreptul indivizilor privind destinaţia lor subiectivă la libertate îşi are în faptul că ei aparţin realităţii etice, împlinirea lui, întrucît certitudinea 214
libertăţii lor îşi află într-o atare obiectivitate adevărul ei, şi ei posedă în etic, în chip real, propria lor esenţă, universalitatea lor interioară (§ 147).

La întrebarea unui părinte, care ar fi cel mai bun fel de a educa etic pe fiul său, un pitagoreic (sfatul acesta este atribuit şi altora) a răspuns: acela de a-l face cetăţean al unui stat cu legi bune.

Adaus. Încercările pedagogice de a sustrage pe om din viaţa generală a prezentului şi de a-l educa la ţară (Rousseau în *Emile)* au fost zadarnice, fiindcă nu putem reuşi să înstrăinăm pe om de legile lumii. Chiar dacă educaţia tineretului trebuie să aibă loc în singurătate, totuşi nu trebuie să credem că suflul lumii spiritelor nu pătrunde în cele din urmă în această singurătate, şi că puterea spiritului lumii ar fi prea slabă ca să ia în stăpînire zonele acestea depărtate. Numai prin aceea că este cetăţean al unui stat bun, ajunge individul să aibă ce i se cuvine de drept.

§ 154

Dreptul indivizilor la particularitatea lor este şi el cuprins în substanţialitatea etică, de vreme ce particularitatea este modul de manifestare exterioară în care există eticul.

§ 155

În identitatea aceasta a voinţei generale şi a celei particulare, datoria şi dreptul devin deci una, şi omul, în virtutea eticului, are drepturi în măsura în care are datorii, şi datorii în măsura în care el are drepturi. În dreptul abstract eu am dreptul şi un altul datoria de a respecta acest drept, — în domeniul moral, dreptul aparţinînd ştiinţei şi voinţei mele.
215 ca şi acela al binelui meu propriu, urmează *(soll)* numai să fie unit cu datoriile şi să devină obiectiv.

Adaus. Sclavul nu poate avea nici o datorie, şi numai omul liber are datorii. Dacă toate drepturile s-ar afla într-o parte, şi toate datoriile în alta, atunci întregul s-ar dizolva, căci singură identitatea constituie baza lui, pe care trebuie să o păstrăm aici neclintită

§ 156

Substanţa etică, întrucît conţine înăuntrul ei conştiinţa-de-sine fiinţînd-pentru-sine, unită cu conceptul său, este spiritul real al unei familii şi al unui popor.

Adaus. Eticul nu este abstract, ca binele, ci real în sens intensiv. Spiritul are realitate şi accidentele acestei realităţi sînt indivizii. De aceea în etic sînt posibile totdeauna numai două puncte de vedere, acela de a pleca de la substanţialitate, sau cel de a proceda atomistic şi de a se ridica pornind de la singularitate, luată ca bază: punctul de vedere din urmă este lipsit de spirit, deoarece nu duce decît la o strîngere laolaltă,

spiritul însă nu este ceva singular, ci unitate a singularului și a universului.

§ 157

Conceptul acestei Idei nu este ca spirit, ca ceea ce se știe pe sine și este real, decît întrucît el este obiectivarea de sine însuși a lui, mișcarea de trecere prin forma momentelor sale De aceea el este :

A) spiritul etic nemijlocit sau natural, — Familia.

Substanțialitatea aceasta se transformă pierzîndu-și unitatea, ajungînd la diviziune și la punctul de vedere al relativului : ca este astfel :

B) societate civilă, o reunire de membri, ca individui independenți, într-o universalitate deci formală, — legați prin trebuințele lor și prin organi- 216
zația judiciară, ca mijloc de apărare a persoanelor și a proprietății, și printr-o reglementare exterioară în vederea intereselor particulare și comune ale lor : statul exterior. care

C) se reîntoarce și se concentrează în scopul și realitatea universalului substanțial și a vieții publice consacrate acestuia, — în orînduirea de stat.

SECȚIUNEA ÎNTÎI

FAMILIA

§ 158

Familia ca substanțialitate nemijlocită a spiritului, are drept determinație a ei unitatea de simțire a

acestuia, iubirea, astfel că simțământul care stăpînește într-însa este ca fiecare să-și aibă conștiința sa de sine în această unitate, ca esențialitate ființînd în și pentru sine, spre a fi în ea nu ca o persoană pentru sine, ci ca membru al ei.

Adaus. Iubirea înseamnă în genere conștiința unității mele cu un altul, astfel încît eu nu sînt izolat, pentru mine, ci îmi dobîndesc conștiința de mine numai în renunțarea la ființarea mea pentru mine, și prin faptul de a mă ști ca unitate a mea cu celălalt, și a celuilalt cu mine. Iubirea este însă simțire, adică eticul în forma naturalului: în stat ca nu mai există: acolo sîntem conștienți de unitate ca lege, acolo conținutul trebuie să fie rațional și eu trebuie să-l cunosc. Primul moment în iubire este acela că eu nu voiesc să fiu o persoană de sine stătătoare, pentru mine, și că, dacă aș fi astfel, aș simți în mine o lipsă, m-aș simți incomplet. Al doilea moment este acela că
217 eu mă dobîndesc, în altă persoană, pe mine, că găsesc într-însa prețuire, ceea ce, la rîndul ei, ea dobîndește în mine. Iubirea este de aceea contradicția cea mai prodigioasă, pe care intelectul nu o poate rezolva. Întrucît nu există nimic mai greu de înțeles decît acest caracter punctual al conștiinței de sine, care este negat, și pe care totuși eu trebuie să-l posed ca afirmativ. Iubirea este producerea și totodată rezolvarea contradicției: ca rezolvare ea este faptul uniunii etice.

§ 159

Dreptul care revine individului asupra fondului unității familiale, și care este mai întîi viața lui în această unitate însăși, nu apare în forma unei revendicări de drept, din partea momentului abstract al individualității determinate, decît cînd familia intră în disoluție și aceia care trebuie să fie membrii devin, în modul de a simți și în realitatea lor, persoane independente, iar ceea ce în familie ei își luau pentru un moment determinat, ei dobîndesc

acum în chip separat, aşadar numai după laturi exterioare (avere, alimentaţie, costul educaţiei etc.).

Adaus. Dreptul familiei consistă propriu vorbind în aceea că substanţialitatea ei trebuie să aibă existenţă faptică : el este deci un drept împotriva exterioritătii, împotriva ieşirii din unitate. Pe de altă parte însă, iubirea este un sentiment, ceva subiectiv, faţă de care unitatea nu se poate impune. Cînd se cere aşadar unitate, ea nu poate fi pretinsă decît cu privire la lucruri care sînt prin natura lor exterioare, şi care nu sînt condiţionate de simţire.

§ 160

Familia se desăvârşeşte pe trei laturi :

a) în forma conceptului ei nemijlocit, ca fiind c ă s ă t o r i e,

b) în existenţa ei faptică exterioară, în p r o p r i e t a t e a şi a v e r e a familiei şi în îngrijirea de ele ;

c) în e d u c a ţ i a copiilor şi în disoluţia familiei. 218

A. CĂSĂTORIA

§ 161

Căsătoria, fiind r a p o r t u l e t i c n e m i j l o c i t, conţine mai î n t î i momentul vitalităţii n a t u r a l e, şi anume, ca raport substanţial, vitalitatea în totalitatea ei, ca realitate a u n i r i i g e n e r i c e *(Gattung)* şi ca proces al acesteia. În conştiinţa de sine însă, în al d o i l e a rînd, u n i t a t e a numai i n t e r i o a r ă, adică fiinţînd î n s i n e, şi tocmai prin aceasta numai exterioară în existenţa ei, a sexelor naturale, este transformată într-o unitate s p i r i t u a l ă, în iubire conştientă de sine.

Adaus. Căsătoria este esenţial un raport etic. Mai înainte, cu deosebire în cele mai multe sisteme de drept natural, ea a

fost privită pe latura ei fizică, potrivit cu ceea ce ea este de la natură. Ea a fost deci considerată numai ca un raport al sexelor, şi orice drum spre celelalte determinaţii ale căsătoriei a rămas închis. Tot atît de elementară însă este concepereа căsătoriei ca un simplu contract civil, concepţie care mai apare încă la Kant şi în care arbitrarul reciproc al voinţelor se acordă asupra indivizilor, iar căsătoria este coborîtă la forma unei folosinţe reciproce contractuale. A treia concepţie tot atît de condamnabilă este aceea care pune legătura căsătoriei numai în dragoste, căci dragostea, care este simţire, lasă loc accidentalităţii sub toate raporturile, o înfăţişare pe care eticul nu este îngăduit să o aibă. De aceea, căsătoria trebuie mai deaproape definită ca fiind iubirea juridic-etică *(rechtlich-sittliche)*, în felul acesta ceea ce este trecător, capricios şi pur subiectiv, dispărînd dintr-însa.

§ 162

Ca punct de plecare subiectiv al căsătoriei poate apărea
219 mai mult înclinaţia particulară a celor două persoane care intră în acest raport, sau prevederea şi aranjamentul părinţilor etc. ; punctul de plecare obiectiv însă este învoirea liberă a persoanelor, şi anume ca ele să constituie o singură persoană, să-şi lepede personalitatea lor naturală şi singulară, în această unitate, care din punct de vedere natural este o autolimitare, dar care tocmai întrucît ele îşi dobîndesc într-însa conştiinţa lor substanţială de sine, constituie liberarea lor.

Destinaţia obiectivă a noastră, aşadar datoria noastră etică este să intrăm în starea de căsătorie. De ce natură este punctul ei exterior de plecare, lucrul acesta este accidental şi atîrnă cu deosebire de dezvoltarea reflexiei. Cele două extreme sînt aici : prima, că aranjamentul părinţilor bine intenţionaţi trebuie să facă începutul şi că în persoanele destinate să se unească în iubire, se va naşte inclinaţia din faptul că ele se cunosc ca fiind destinate una alteia, — cealaltă, că înclinaţia în sînul persoanelor, ca aceste persoane

infinit particularizare, trebuie să apară mai întîi. — Prima cale, adică în genere aceea în care hotărîrea căsătoriei face începutul şi ea are ca urmare inclinaţia, astfel că în căsătoria reală sînt reunite ambele, poate fi socotită drept calea cea mai etică. — În extrema cealaltă, caracterul infinit particular este cel care îşi afirmă pretenţiile, şi el este legat de principiul subiectiv al lumii moderne (a se vedea mai sus § 124, remarca). — În dramele moderne însă şi în alte reprezentări artistice în care dragostea sexelor constituie interesul fundamental, elementul de pătrunzătoare răceală pe care-l găsim în aceasta este transformat în căldura pasiunii înfăţişate, prin hazardul total legat de pasiune, adică prin faptul că întregul interes este reprezentat ca întemeiat numai pe pasiuni, — ceea ce poate fi desigur de o infinită 220
importanţă pentru cele, dar în sine nu are importanţă.

Adaus. La popoare unde sexul femeiesc se bucură de puţină consideraţie, părinţii sînt cei care decid căsătoria, după voinţa lor arbitrară, fără să întrebe indivizii, şi aceştia consimt la căsătorie, întrucît particularitatea simţirii nu ridică aici încă nici o pretenţie. Fata nu are în vedere decît un bărbat, acesta numai o femeie în genere. În alte situaţii, ceea ce decide pot fi consideraţiile de avere, de relaţii, de scopuri politice. Aici pot interveni mari asperităţi, întrucît căsătoria devine un mijloc în vederea altor scopuri. În timpurile moderne dimpotrivă singur important este socotit punctul de vedere subiectiv, faptul îndrăgostirii. Părerea este aici că fiecare trebuie să aştepte pînă îi sună ceasul, şi că dragostea nu poate fi acordată decît unui individ anumit.

§ 163

Elementul etic al căsătoriei constă în conştiinţa acestei unităţi ca scop substanţial, prin urmare în iubire, în încrederea şi comunitatea întregei existenţe individuale, — simţămînt şi realitate în care instinctul natural este coborît la modalitatea unui moment al naturii, destinat să se stingă în însăşi satisfacerea lui, iar legătura spirituală se afirmă în dreptul

ei, ca fiind ceea ce este substanțial, așadar ca înălțată peste hazardul pasiunilor și al îndrăgostirii particulare trecătoare, ca o legătură indisolubilă în sine.

S-a observat mai sus (§ 75) despre căsătorie că ea nu este un raport contractual privind baza ei esențială, întrucît ceea ce o constituie este tocmai faptul de a pleca de la punctul de vedere al contractului, propriu personalității independente în singularitatea ei, pentru a-l depăși. Identificarea personalităților, în virtutea căreia familia constituie o per-
221 soană unică, iar membrii familiei accidente (substanța este însă esențial raportul ei însăși în accidente, — a se vedea *Enciclopedia științelor filozofice*) constituie spiritul etic; acesta, despuiat de exterioritatea multiplă pe care el o posedă în existența sa faptică, ca subzistînd în acești indivizi și în interesele fenomenalității legate de timp și determinate în feluri variate, — a fost desprins pentru sine ca o figură pentru reprezentare, venerat ca penați etc., și formează în genere elementul în care constă caracterul religios al căsătoriei și al familiei, pietatea. Un pas mai departe în abstracție s-a făcut cînd divinul, substanțialul a fost despărțit de existența lui faptică, și astfel la rîndul ei simțirea și conștiința unității spirituale a fost izolată și denumită în chip fals iubire platonică; separarea aceasta este legată de opinia monahală care socotește momentul vieții naturale drept negativul absolut, tocmai prin această separație dîndu-i însă o infinită importanță, pentru sine.

Adaus. Căsătoria se deosebește de concubinaj prin aceea că în acesta din urmă este vorba mai cu seamă de satisfacerea instinctului natural, în timp ce în căsătorie acesta este respins pe al doilea plan. Iată motivul pentru care în căsătorie se vorbește fără a roși de evenimente naturale, care în legături extraconjugale ar provoca un sentiment de rușine. De aceea însă și căsătoria trebuie considerată în sine drept indisolubilă; căci scopul căsătoriei este cel etic, care stă atît de sus, încît orice alt scop este față de el fără putere și apare subordonat lui. Căsătoria nu trebuie să fie turburată prin pasiune, căci aceasta îi este subordonată. Ea însă nu este indisolubilă decît în sine, căci cum spune Hristos: separația nu

este îngăduită decît pentru duritatea inimii. Deoarece căsătoria conține momentul simțirii, ea nu este absolută, ci șovăitoare, 222
și are în sine posibilitatea desfacerii. Legiuirile însă trebuie să îngreuieze în cel mai înalt grad această posibilitate, pentru a menține dreptul eticului în fața capriciului.

§ 164

Așa cum în contract stipulația conține deja pentru sine transmisiunea adevărată a proprietății (§ 79), tot astfel declarația solemnă a consimțămîntului la legătura etică a căsătoriei, însoțită de recunoașterea și confirmarea acestei legături de către familie și comunitate (faptul că în această privință intervine biserica este o precizare mai departe, care nu urmează să fie dezvoltată aici) constituie concluderea formală și realitatea căsătoriei, așa încît legătura aceasta este constituită ca etică numai prin preambulul acestei ceremonii, ca aducere la îndeplinire a substanțialului prin mijlocirea semnului, a limbii — cea mai spirituală existență în fapt a spiritualului (§ 78). În felul acesta, momentul sensibil aparținînd vieții naturale este pus în raportul său etic drept o urmare și o accidentalitate, aparținînd existenței faptice exterioare a legăturii etice, care se poate consuma și numai în iubirea și ajutorul reciproc.

Cînd se pune întrebarea: ce trebuie socotit drept scop principal al căsătoriei, pentru ca de aici să se poată scoate sau aprecia determinațiile legale ale ei, — prin acest scop principal se înțelege: care dintre laturile realității ei trebuie considerată esențială, înaintea celorlalte. Însă nici una din ele nu constituie pentru sine întregul cuprins al conținutului ființînd în și pentru sine al ei, al conținutului etic, și una sau alta din laturile existenței sale poate să lipsească fără a dăuna esenței căsătoriei. — Dacă concluderea căsătoriei, ca atare, solemnitatea prin care esența acestei legături este declarată și constatată ca o legătură etică ridicată 223

deasupra *accidentalității* simțirii și *înclinării particulare*, este luată drept o *formalitate exterioară* și drept o pură așa-numită *obligație burgheză*, atunci nu mai rămîne acestui act nimic altceva decît să aibă drept scop edificarea morală și certificarea legăturii civile, — ba chiar să se reducă la pur arbitrar pozitiv al unui comandament civil sau bisericesc, care ar fi nu numai indiferent naturii căsătoriei, dar care pe deasupra, dacă sufletul ar pune preț datorită comandamentului pe această concludere formală, și ar considera-o drept condiție prealabilă a dăruirii depline reciproce, ar dezuni sentimentul iubirii și ar contrazice, ca ceva străin, intimitatea acestei uniuni. O asemenea opinie, deși are pretenția de a aduce concepția cea mai înaltă despre libertatea, intimitatea și desăvîrșirea iubirii, neagă dimpotrivă caracterul etic al iubirii, înfrînarea mai înaltă și reținerea pudului instinct al naturii, care, într-un chip natural, sînt conținute chiar în *rușine*, și sînt ridicate apoi de conștiința spirituală mai determinată, pînă la *curățenie* și la *castitate*. Mai precis, prin această opinie se leapădă determinarea etică obiectivă, care constă în recunoașterea conștiinței din naturalitatea și subiectivitatea ei, și în ridicarea ei la gîndul substanțialului, și care în loc să-și păstreze mai departe contingența și arbitrarul înclinării simțurilor, smulge legătura sa din acest arbitrar și o predă substanțialului, — urmînd datoriilor către penați — și coboară momentul sensibil, făcînd din el un moment *condiționat* de ceea ce este veritabil și etic în raport, și de recunoașterea legăturii drept legătură etică. — Impertinența singură și intelectul care o susține nu sînt în stare să sesizeze
224 natura speculativă a raportului substanțial, căruia însă cugetul etic neatis de depravare, ca și legiuirile popoarelor creștine îi corespund.

Adaus. Că ceremonia concluderii căsătoriei este de prisos și este o formalitate care poate fi lăsată la o parte, întrucît iubirea este substanțialul și ea pierde chiar din valoare prin această solemnitate, — lucrul acesta a fost susținut de *Friedrich v. Schlegel* în *Lucinda*, și de un discipol al acestuia, în *Scrisorile către o necunoscută* (Lübeck și Leipzig 1800). Dăruirea sensibilă de sine este prezentată acolo ca necesară pentru dovada libertății și intimității iubirii, — un mod de a

argumenta care nu este străin seducătorilor de meserie. Cu privire la raportul între bărbat şi femeie, trebuie observat că fata, dăruindu-se trupeşte, renunţă la cinstea ei, în timp ce la bărbat, care are şi alt teren decît familia pentru activitatea etică a sa, cazul nu este acelaşi. Destinaţia fetei constă esenţial numai în raportul căsătoriei; se cere deci ca iubirea să primească forma căsătoriei şi ca momentele deosebite care se găsesc în iubire să-şi dobîndească raportul lor raţional unele faţă de altele.

§ 165

Determinaţia n a t u r a l ă a celor două sexe dobîndeşte prin raţionalitatea lor semnificaţie i n t e l e c t u a l ă şi e t i c ă. Semnificaţia aceasta este determinată de distincţia în care substanţialitatea etică se desface în sine însăşi, ca concept, pentru ca din distingere să-şi cîştige vitalitatea ei ca unitate concretă.

§ 166

D e o p a r t e este deci spiritualul ca dezbinat în neatîrnarea personală fiinţînd-p e n t r u - s i n e şi în ştiinţa şi voinţa u n i v e r s a l i t ă ţ i i l i b e r e, — conştiinţă-de-sine a gîndului care concepe şi voinţă a scopului ultim obiectiv; d e c e a - l a l t ă, spiritualul care se menţine în unitate, ca ştiinţă şi 225
voinţă a substanţialului în forma s i n g u l a r i t ă ţ i i concrete şi a s i m ţ i r i i; cel dintîi fiind, în raportul cu exteriorul, factorul puternic şi activ, cel din urmă factorul pasiv şi subiectiv. De aceea bărbatul îşi are adevărata sa viaţă substanţială în stat, în ştiinţă şi în alte activităţi de acest fel, — în genere în lupta şi munca, cu lumea externă şi cu sine însuşi —, astfel că numai din sfîşierea lăuntrică el îşi cucereşte unitatea independentă cu sine, unitate pe care el o posedă, ca intuiţie împă-

cată şi ca etică subiectivă a simţirii, în familie, în care femeia îşi are destinaţia ei substanţială şi, în această pietate, simţămîntul etic al ei.

De aceea pietatea este proclamată, într-una din cele mai sublime înfăţişări ale sale, în *Antigona* lui Sofocle, cu deosebire ca lege a femeii, şi ca fiind legea substanţialităţii subiective a simţirii, legea interiorităţii care n-a ajuns încă la deplina sa realizare, — ca lege a zeilor vechi, a tărîmului subpămîntean, ca lege vecinică de care nimeni nu are ştiinţă cînd a apărut : ea este înfăţişată ca fiind opusă legii publice, legii statului, — o opoziţie care în domeniul etic este cea mai înaltă şi de aceea cea mai tragică, şi care este individualizată în principiul feminităţii şi al bărbăţiei.

Adaus. Femeile pot fi desigur cultivate, dar pentru ştiinţele mai înalte, pentru filozofie şi pentru anumite producţii de artă, care pretind ceva universal, ele nu sînt făcute. Femeile pot avea inspiraţie, gust, graţie, dar ele nu ajung la ideal. Deosebirea între bărbat şi femeie este aceea dintre animal şi plantă : animalul răspunde mai mult caracterului bărbatului, planta mai mult aceluia al femeii, căci ea este mai mult dezvoltare calmă, care păstrează drept principiu al ei unitatea
226 mai puţin determinată a simţirii. Cînd în fruntea guvernămîntului se află femei, statul este în pericol, căci ele nu acţionează după cerinţele universalităţii, ci după înclinaţii şi opinii întîmplătoare. Cultura femeilor se dobîndeşte, nici nu ştii cum, oarecum din atmosfera de idei în care trăiesc, mai mult prin viaţă decît prin achiziţie de cunoştinţe, în timp ce bărbatul ajunge la poziţia lui numai prin cuceririle gîndului şi datorită multor osteneli de ordin tehnic.

§ 167

Căsătoria este esenţial monogamie, deoarece personalitatea, singularitatea nemijlocit exclusivă este aceea care intră în acest raport şi i se dăruieşte, adevărul şi intimitatea afectivă (forma subiectivă a substanţiali-

tăţii) a acestuia izvorînd numai din dăruirea reciprocă neîmpărţită a acestei personalităţi; aceasta dobîndeşte ceea ce-i revine de drept, anume ca în celălalt să aibă conştiinţă de ea însăşi, numai în măsura în care celălalt, ca persoană, deci ca singularitate atomică, se găseşte în această identitate.

Căsătoria, şi esenţial monogamia, este unul din principiile absolute pe care se reazemă etica unei comunităţi; de aceea instituirea căsătoriei este prezentată ca fiind unul din momentele fundării divine sau eroice a statelor.

§ 168

Mai departe, deoarece această personalitate infinit proprie sie înseşi, a celor două sexe, este aceea din a cărei liberă dăruire se naşte căsătoria, aceasta nu trebuie să se concludă înăuntrul cercului deja natural-identic, cunoscut sieşi şi intim pînă în toate amănuntele, cerc în care indivizii nu au unii faţă de alţii o personalitate proprie sieşi, ci să se contracteze din familii separate, cu personalitate originar deosebită. Căsătoria între rude de sînge este de aceea contrară conceptului, pentru care căsătoria este o acţiune etică liberă, nu 227
o legătură ţinînd de naturalitatea nemijlocită şi de pornirile acesteia, — ea este deci contrară chiar unei adevărate simţiri naturale.

Dacă s-a considerat căsătoria însăşi ca întemeiată nu pe dreptul natural, ci doar pe instinctul sexual natural, şi drept un contract voluntar arbitrar, tot astfel dacă pentru monogamie s-au adus argumente exterioare, luate pînă şi din raportul fizic al numărului bărbaţilor faţă de al femeilor, şi tot aşa, dacă pentru interzicerea căsătoriei între rudele de sînge s-au invocat doar sentimente obscure: tuturor acestor opinii le stă la bază reprezentarea obişnuită a unei stări de natură şi a unei naturalităţi a dreptului, şi lipsa unui concept al raţionalităţii şi libertăţii.

Adaus. Mai întîi căsătoria între rudele de sînge este contrară chiar sentimentului de ruşine. Fiorul acestei sfieli îşi are însă justificarea în conceptul lucrului însuşi. În adevăr, ceea ce este deja unit nu poate fi reunit abia prin căsătorie. În ce priveşte latura pur naturală a raportului, este cunoscut că însoţirile înăuntrul unei familii de animale produc roade mai plăpînde, căci ceea ce urmează a se uni trebuie să fie ceva separat, mai înainte : puterea de procreaţie, ca şi aceea a spiritului, este cu atît mai mare cu cît sînt mai mari opoziţiile din care ea se reconstituie. Intimitatea, cunoaşterea reciprocă, deprinderea activităţii comune nu trebuie să existe încă, înainte de căsătorie : ele trebuie descoperite abia într-însa, şi descoperirea aceasta are o valoare cu atît mai înaltă cu cît ea este mai bogată şi cu cît are laturi mai multe.

§ 169

Familia îşi are, ca persoană, realitatea ei exterioară într-o p r o p r i e t a t e, în care ea îşi are existenţa faptică a personalităţii sale substanţiale numai sub forma unei a v e r i.

B. AVEREA FAMILIEI

§ 170

228 Familia nu are doar proprietate, ci pentru ea, ca persoană g e n e r a l ă şi p e r s i s t e n t ă î n t i m p, apare nevoia şi sarcina unei posesii s t a t o r n i c e şi s i g u r e, a unei a v e r i. Momentul, arbitrar în proprietatea abstractă, al nevoii particulare a i n d i v i d u l u i s i n g u l a r, şi egoismul dorinţei, se transformă aici în grija şi în agonisirea pentru o c o m u n i t a t e, în c e v a e t i c.

Instaurarea proprietăţii stabile apare, în legătură cu instaurarea căsătoriei, în legendele privitoare la fundarea sta-

telor, sau cel puțin a unei vieți sociale civilizate. În ce constă această avere și care este adevăratul mod de a o consolida sînt chestiuni care țin de sfera societății civile.

§ 171

Familia ca persoană juridică, în fața altora, trebuie să o reprezinte bărbatul, ca șef al ei. Mai departe, lui mai ales, îi revine sarcina agonisirii exterioare, grija de trebuințele familiei, precum și dispoziția de avutul familiei și administrarea lui. Acest avut este proprietate comună, astfel încît niciunul din membrii familiei nu are o proprietate particulară, fiecare își are dreptul său însă la avutul comun. Dreptul acesta și prerogativa recunoscută capului familiei de a dispune de avere pot intra însă în conflict, întrucît simțămîntul etic, încă nemijlocit în familie (§ 158), este expus particularizării și hazardului.

§ 172

Printr-o căsătorie se constituie o *familie nouă*, care este ceva *independent* pentru sine, în fața *neamurilor* sau caselor din care a luat naștere: legătura cu acestea are la bază înrudirea naturală de sînge, familia cea nouă însă se constituie pe iubirea etică. Proprietatea unui individ stă de aceea și ea în legătură esențială cu raportul lui matrimonial, 229
și numai într-o legătură mai depărtată cu neamul sau casa din care se trage.

Pactele de căsătorie, cînd ele conțin clauze limitînd comunitatea de bunuri a soților, orînduirea unui consilier juridic al femeii etc., au în măsura aceasta sensul de a prevedea cazul desfacerii căsătoriei, prin moarte naturală, divorț etc. și constituie măsuri de siguranță prin care se conservă membrilor despărțiți partea lor din averea comună.

Adaus. În multe legiuiri s-a menținut sfera mai largă a familiei și ea este considerată drept legătura esențială, față de care cealaltă, specială fiecărei familii, apare mai puțin importantă. Astfel, în dreptul roman mai vechi, femeia aparținînd căsătoriei laxe se găsește în raport mai strîns cu rudele ei, decît cu copiii și cu soțul său, iar în timpurile dreptului feudal, conservarea unei *splendor familiae* făcea necesar ca numai membrii de sex bărbătesc să fie considerați ca aparținîndu-i, și ca întregul familiei să fie socotit lucrul principal, în timp ce familia nou constituită să dispară în fața celei vechi. Cu toate acestea noua familie este mai esențială, față de legătura largă a rudeniei de sînge, soții și copiii constituind adevăratul nucleu, în opoziție cu ceea ce mai este încă numit, într-un anumit sens, familie. Raportul de avere al indivizilor trebuie să aibă de aceea o legătură mai esențială cu căsătoria decît cu legătura mai largă de sînge.

C. EDUCAȚIA COPIILOR ȘI DESFACEREA FAMILIEI

§ 173

În copii, *unitatea familiei*, — care ca substanțială
230 este numai *intimitate sufletească* și *simțămînt*, dar care ca existență este separată în cele două subiecte, — devine, ca *unitate însăși*, o *existență ființînd pentru sine*, și un *obiect* pe care aceștia îl iubesc ca fiind însăși iubirea lor, existența ei substanțială. — Potrivit laturii naturale, presupoziția unor persoane *nemijlocit* date, — ca părinți, — devine aici *rezultat*, — o succesiune ce se desfășoară în progresul infinit al generațiilor care se nasc și se presupun, — modul în care spiritul unic, simplu al penaților își înfățișează în naturalitatea finită, existența ca gen.

Adaus. Între bărbat și femeie raportul iubirii nu este încă obiectiv; căci deși simțirea este unitatea substanțială,

aceasta nu are încă nici o obiectivitate. Această obiectivitate părinții o dobîndesc abia în copiii lor, în care ei au în față întregul uniunii lor. Mama își iubește în copil soțul, acesta în copil soția ; ambii au în față, în copil, iubirea lor. În timp ce în avere uniunea se găsește numai într-un lucru exterior, ea se află, în copii, într-o făptură spirituală, în care părinții sînt iubiți și pe care ei o iubesc.

§ 174

Copiii au dreptul să fie h r ă n i ț i și e d u c a ț i din averea comună a familiei. Dreptul părinților la s e r v i c i i l e copiilor, ca servicii, se întemeiază și se limitează la grija comună purtată familiei în genere. Tot astfel dreptul părinților asupra v o i n ț e i a r b i t r a r e a copiilor este determinat de scopul de a-i ține în limitele disciplinei și de a-i educa. Scopul pedepselor nu este dreptatea ca atare, ci este de natură subiectivă, morală, — intimidarea libertății lor, prinsă încă în legăturile naturii, și înălțarea universalului în conștiința și în voința lor.

Adaus. Ce trebuie omul să fie, el nu posedă din instinct, ci trebuie mai întîi să dobîndească. Pe aceasta se bazează drept- 231
ul copilului la educație. Tot astfel stau lucrurile cu popoarele, în regimuri patriarhale : aici oamenii sînt hrăniți din depozite și nu sînt priviți ca independenți și majori. Serviciile care este îngăduit să se pretindă de la copii nu pot avea, prin urmare, decît scopul educării lor și trebuie să se raporteze la aceasta : ele nu trebuie să tindă a fi ceva pentru sine, căci cel mai imoral raport în genere este raportul de sclavie a copiilor. Un moment principal al educației este disciplina, care are sensul de a frînge încăpățînarea copilului, pentru ca ceea ce ține în el numai de simțuri și de natură să fie extirpat. Nu trebuie să ne închipuim că ajunge pentru aceasta să recurgem numai la bunătate, căci tocmai voința nemijlocită acționează după ceea ce nemijlocit i se năzare, — după capriciu, nu după argumente și după idei. Dacă recurgi față de copii la argumente, atunci îi

lași pe ei să decidă dacă le admit sau nu, și totul rămîne la voia lor. De gîndul că părinții constituie universalul și esențialul e legată nevoia copiilor de ascultare. Cînd sentimentul subordonării la copii, care dă naștere aspirației lor de a ajunge mari, nu este alimentat, atunci se produc firi impertinente și indiscrete.

§ 175

Copiii sînt în sine ființe libere, și viața nu este altceva decît existența faptică nemijlocită a acestei libertăți, — ei nu aparțin deci altora, nici părinților, ca lucruri. Educația lor are în ce privește raportul familial destinația pozitivă, ca eticul să fie adus în ei la simțire nemijlocită, lipsită încă de opoziție, și ca sufletul să-și fi trăit în sentiment, ca temelie a vieții etice, cea dintîi viață a sa, în dragoste, încredere și ascultare ; — ea are însă, în ce privește același ra-
232 port, și destinația negativă de a ridica pe copii, din nemijlocirea naturală în care ei se află la origine, pînă la independență și la liberă personalitate, și prin aceasta, la capacitatea de a ieși din unitatea naturală a familiei.

Raportul de sclavie în care se aflau copiii romani este una din instituțiile care pătează mai tare legislația lor, și jignirea aceasta adusă eticei, în viața ei cea mai interioară și mai delicată, este unul din momentele cele mai semnificative pentru înțelegerea caracterului universal-istoric al romanilor și a orientării lor către formalismul juridic. Necesitatea de a fi educați se află în copii, ca sentiment o oarecare de nemulțumire cu sine, așa cum sînt, — ca impuls de a aparține lumii adulților, pe care o bănuiesc superioară, ca dorință de a ajunge mari. Pedagogia jocului socotește copilăria ca avînd deja ea însăși o valoare în sine, o prezintă copiilor ca atare și coboară astfel ceea ce este serios, și pe ea însăși, la o formă copilărească, puțin prețuită de copiii înșiși. Străduindu-se astfel să-i facă să se închipuie desăvîrșiți, în nedesăvîrșirea în care ei simt că se află, și să fie

satisfăcuți într-însa, — ea turbură și pătează adevărata trebuință mai bună a lor, și provoacă, pe de o parte lipsa de interes și opacitatea față de raporturile substanțiale ale lumii spirituale, pe de altă parte dispreţul pentru oamenii adulți, — întrucît lor, ca copii, aceştia li s-au înfățișat ei înșiși în mod copilăros și demn de disprețuit —, și apoi vanitatea și închipuirea încîntată de propria sa excelență.

Adaus. Ca copil, omul trebuie să se fi aflat, la părinți, în cercul iubirii și al încrederii, iar raționalul trebuie să apară în el ca fiind subiectivitatea cea mai proprie a lui. Cu deosebire importantă, în epoca dintîi, este educația mamei, căci eticul trebuie să fie la început sădit ca simțire. Trebuie să observăm 233
că, în total, copiii iubesc mai puțin pe părinți, decît părinții pe copii, căci aceștia merg spre independență și se întăresc, prin urmare ei au pe părinți înapoia lor, în timp ce părinții posedă într-înșii realitatea obiectivă a legăturii lor.

§ 176

Întrucît căsătoria este numai Ideea etică nemijlocită și își are deci realitatea ei obiectivă în intimitatea cugetului și a simțirii subiective, în aceasta constă prima contingență a existenței sale. Tot atît de puțin cum își poate găsi locul constrîngerea, la contractarea căsătoriei, tot pe atît există, pe de altă parte, vre-o legătură juridică pozitivă în stare să țină laolaltă soții, cînd s-au născut între ei sentimente contrare și s-au produs acțiuni ostile. Se cere însă o a treia autoritate etică, prin care să se mențină dreptul căsătoriei, al substanțialității etice, în fața simplei păreri despre atare sentimente, și a hazardului unei dispoziții numai temporare etc., — o autoritate care să deosebească această dispoziție temporară, de totala înstrăinare, și să constate înstrăinarea, pentru ca numai în acest caz să poată d e s f a c e c ă s ă t o r i a.

Adaus. Întrucît căsătoria se reazemă numai pe simțirea subiectivă, supusă hazardului, ea poate fi deci desfăcută. Statul în schimb nu poate fi supus desfacerii, căci el se reazemă pe lege. Căsătoria fără îndoială t r e b u i e să fie inseparabilă, dar se rămîne aici numai la un t r e b u i e. Întrucît însă ea este ceva etic, ea nu poate fi desfăcută de voința arbitrară, ci numai de către o autoritate etică, fie aceasta biserica, fie ea curtea de justiție. Dacă a intervenit o înstrăinare totală, de pildă prin adulter, atunci trebuie ca și autoritatea religioasă să îngăduie divorțul.

§ 177

Dizolvarea etică a familiei rezultă din faptul că, fiind educați spre a ajunge la liberă personalitate, copiii sînt recu-
234 noscuți la m a j o r a t drept persoane juridice și ca avînd capacitatea, pe de o parte să posede proprietate liberă proprie, pe de altă parte, să întemeieze familii proprii, — fiii ca șefi de familie, fiicele ca soții, — o familie în care de acum înainte ei își au destinația lor substanțială, în fața căreia prima familie cedează, rămînînd doar fundamentul și punctul de plecare, și față de care, mai mult încă, abstracția neamului nu are nici un drept.

§ 178

Dizolvarea naturală a familiei prin moartea părinților, cu deosebire a bărbatului, are ca urmare, în ce privește averea, m o ș t e n i r e a: potrivit esenței sale, o intrare în posesie proprie a averii, comune î n s i n e, — intrare în posesie care, o dată cu gradele mai depărtate de rudenie, și în starea de dispersiune a societății civile, ce duce la independența persoanelor și a familiilor, devine cu atît mai puțin determinată cu cît sentimentul unității se pierde mai mult, și cu cît fiece căsă-

torie înseamnă tot mai mult renunțarea la raporturile de familie anterioare și întemeierea unei familii independente.

A considera drept temei al moștenirii împrejurarea că prin moarte averea devine un bun lipsit de stăpîn și ca atare revine celui care o ia mai întîi în posesie, — o luare în posesie săvîrșită mai ales de rude, ca fiind de obicei cercul cel mai apropiat, pentru ca apoi cazul acesta obișnuit să fie ridicat la rangul de regulă, de legile pozitive, în vederea ordinei, — ideea acesta nu ține seama de natura raportului familial.

§ 179

Din această descompunere ia naștere pentru indivizi libertatea arbitrară, pe de o parte de a-și întrebuința averea așa cum le place, mai mult după păreri și scopuri personale, pe de altă parte, de a avea de pildă în vedere un cerc de prieteni, 235
de cunoscuți etc., în loc de o familie, și de a declara aceasta, cu urmările juridice ale moștenirii, într-un testament.

În alcătuirea unui astfel de cerc, ca justificare etică a voinței privind o atare dispoziție asupra averii, intră, mai ales în măsura în care ea atrage după sine referința la testare, atîta accidentalitate, atîta arbitrar și urmărire intenționată de scopuri egoiste etc., încît momentul etic devine foarte vag, iar recunoașterea dreptului de a testa după voie ajunge mai mult o ocazie de lezare a raporturilor etice și de străduințe ticăloase și subordonări abjecte, — după cum ea devine prilej și justificare a capriciului și a perfidiei, care leagă condiții de vanitate și tortură despotică, de așa-zisele binefaceri și daruri în caz de moarte, deși în acest caz avutul meu încetează oricum să mai fie al meu.

§ 180

Principiul după care membrii familiei devin persoane juridice independente (§ 177) introduce înăuntrul familiei ceva

din această voință arbitrară și distincție între moștenitorii naturali, care însă nu poate interveni decît în măsură foarte limitată, pentru a nu leza principiul de bază.

Simpla voință arbitrară directă a decedaților nu poate fi luată ca principiu pentru dreptul de a testa, cu deosebire nu, în măsura în care ea se opune dreptului substanțial al familiei, a cărei iubire, veneratie față de membrul ei de altă dată ar putea fi, ea mai cu seamă, aceea care să țină seama de voința lui după moarte. O atare voință arbitrară nu conține pentru sine nimic care ar merita să fie
236 respectat mai mult decît însuși dreptul familiei ; dimpotrivă. Altă valabilitate nu poate reveni unei dispoziții ultime a voinței decît din recunoașterea voluntară a celorlalți. O atare valabilitate nu i se poate însă admite decît în măsura în care raportul familial în care această dispoziție este absorbită devine mai depărtat și mai ineficient. O ineficiență a acestui raport, acolo unde el există cu adevărat, este însă contrară eticii, și o valabilitate largă acordată voinței arbitrare, împotriva raportului familial, înseamnă slăbirea caracterului etic al acestuia. — A face însă din această voință arbitrară, înăuntrul familiei, principiul fundamental al transmiterii moștenirii, aceasta ține de duritatea legilor romane și de nesocotirea eticului într-însele, cum am observat mai sus, — după ele fiul putînd fi chiar vîndut de părintele său, și cînd era liberat de alții, el întorcîndu-se înapoi sub puterea tatălui său, ca să devină liber cu adevărat din sclavie, abia la a treia liberare ; — legi după care fiul nu devenea niciodată major *de iure* și o persoană juridică, și nu putea poseda ca proprietate decît prada de război, *peculium castrense*, iar cînd, după a treia vînzare și liberare, ieșea de sub puterea părintească, el nu moștenea alături de cei care rămăseseră încă în servitutea familiei, decît prin intervenție testamentară ; — tot astfel, femeia (în măsura în care ea intra în căsătorie ca matroană, și nu ca într-un raport de sclavaj, *in manum conveniret, in mancipio esset)* rămînea să aparțină, nu atît familiei pe care, de partea ei, o întemeiase prin căsătorie și care acum era a ei, cît mai degrabă aceleia din care descindea, și de aceea era exclusă de la moștenirea averii celor cu adevărat ai ei, după

cum soția și mama nu era moștenită de aceștia. — Faptul că ceea ce era împotriva eticei, în acestea și în alte drepturi, a fost eludat o dată cu trezirea ulterioară a sentimentelor raționalului, pe calea procedurii juridice, de ex. cu ajutorul expresiei de: *bonorum possessio* (că aceasta la rîndul ei se deosebește de *possessio bonorum*, lucrul acesta ține de eru- 237
diția juridică), în loc de *hereditas*, prin ficțiunea de a boteza o *filia* într-un *filius*, s-a observat mai sus (§ 3, remarca) drept o necesitate tristă pentru judecători, de a strecura prin subterfugii raționalul împotriva unor legi rele, cel puțin în privința unora din urmările lor. Înspăimîntătoarea instabilitate a instituțiilor celor mai importante și o legiferare tumultuoasă împotriva relelor decurgînd dintr-însa, sînt legate de această situație. — Urmările imorale pe care le-a avut dreptul acesta de testare arbitrară la romani sînt cunoscute pînă la satietate din istorie, din Lucian și descrierile altora. — Stă în natura căsătoriei însăși, ca fiind eticul nemijlocit, să fie un amestec de raport substanțial, contingență naturală și arbitrar interior; — dacă deci, prin raportul de servitute în care se aflau copiii și prin celelalte dispoziții legate de aceasta, pe care le-am pomenit, — pe deasupra, prin ușurința desfacerii căsătoriilor la romani —, se da precădere arbitrarului voinței asupra dreptului substanțialului, încît însuși Cicero — cu toate lucrurile frumoase pe care le-a scris cu privire la *honestum* și *decorum*, în cartea sa *De oficiis* și în altele — făcea socoteala să-și repudieze soția pentru a-și plăti datoriile cu zestrea unei noi soții, — atunci se deschide o cale legală corupției moravurilor, sau mai degrabă, legile înseși duc cu necesitate la aceasta.

Instituția dreptului de succesiune care în scopul conservării și strălucirii familiei exclude de la moștenire, prin substituțiuni și fidei-comișii familiei, fie pe fiice în favoarea fiilor, fie pe ceilalți copii 238
în favoarea fiului celui mai mare, sau care îngăduiesc în genere să intervină o inegalitate, lezează pe de o parte principiul libertății proprietății (§ 62); pe de altă parte are la bază o hotărîre arbitrară, care în și pentru sine nu are nici un drept să fie recunoscută, — mai precis, gîndul de a căuta să păstreze în picioare nu atît această familie, cît acest neam sau această casă. Nu însă casa sau neamul acesta, ci familia ca atare este Ideea, care are un atare drept;

prin libertatea avutului și prin egalitatea dreptului de moștenire, în schimb, nu numai că se menține caracterul etic al acestora, dar și f a m i l i i l e se conservă mai lesne decît prin dispoziția contrară. În instituții ca cele romane este în genere nesocotit dreptul căsătoriei (§ 172), acela de a constitui întemeierea unei adevărate familii aparte, față de care ceea ce se numește familie în genere, *stirps, gens,* devine doar o abstracție ce se îndepărtează cu generațiile succesive și devine din ce în ce mai puțin reală (§ 177). Iubirea, elementul etic al căsătoriei, este, ca iubire, sentiment pentru indivizi reali, prezenți, — nu față de un abstract. — Că abstracția intelectului se dovedește a fi principiul universal istoric al dreptului roman se va vedea mai departe, în § 356. — Vom vedea însă în § 306 că sfera politică mai înaltă aduce cu sine în chip necesar un drept de primogenitură și instituția unei averi de fier a ginții, totuși nu ca voință arbitrară, ci ca decurgînd din Ideea statului.

Adaus. La romani, în timpurile mai vechi, tatăl își putea desmoșteni copiii, așa cum putea să îi și omoare ; mai tîrziu nici unul din aceste lucruri nu a mai fost îngăduit. Inconsecvența aceasta, a ceva contrar eticii și a eticizării sale, s-a încercat să se reducă într-un sistem, și perseverarea în acesta constituie dificultatea și eroarea dreptului nostru succesoral. Fără îndoială, testamente pot fi îngăduite, dar punctul de ve-
230 dere în acest caz trebuie să fie că acest drept acordat voinței arbitrare se naște sau crește o dată cu separația și îndepărtarea membrilor familiei, și că așa-numita f a m i l i e a p r i e t e n i e i, care dă naștere testamentului, nu poate interveni decît în lipsa familiei mai strînse a căsătoriei și a copiilor. De testament este legat ceva ostil și neplăcut, căci în el eu declar care sînt aceia pentru care am înclinație. Inclinația însă este arbitrară, ea poate fi captată într-un fel sau în altul, poate fi legată de cutare sau cutare temei pueril, ba se poate pretinde de la un moștenitor ca el să se supună în acest scop la cele mai mari josnicii. În Anglia, unde în genere sînt la ele acasă multe marote, sînt legate de testamente multe capricii puerile.

TRANSFORMAREA FAMILIEI ÎN SOCIETATEA CIVILĂ

§ 181

Familia se desface în mod natural, şi esenţial în virtutea principiului personalităţii, într-o multiplicitate de familii, care se raportă una la alta ca persoane concrete independente şi prin urmare, în mod exterior. Cu alte cuvinte momentele legate în unitatea familiei, ca fiind Ideea etică aflată încă în conceptul ei, trebuie liberate de concept, dobîndind realitate independentă: treapta diferenţei. Exprimată mai întîi abstract, aceasta duce la determinaţia particularităţii, care se raportează e drept la universalitate, astfel că aceasta constituie fundamentul, dar încă numai interior şi aflîndu-se în particular doar în chip formal şi ca reflex. Raportul acesta de reflectare se prezintă de aceea la început ca fiind pierderea eticului, sau, întrucît acesta ca esenţă este cu necesitate reflectat, ca fiind lumea reflectării eticului, societatea civilă.

Lărgirea familiei, ca trecere a ei într-un alt principiu, 240
este, cît priveşte existenţa, pe de o parte întindere în linişte a familiei, spre a constitui un popor, o naţiune — care prin urmare are o obîrşie naturală comună, — pe de altă parte, reunirea unor comunităţi familiale împrăştiate, fie prin supunere violentă, fie de bună voie, îndemnate de nevoile care le leagă şi de reciprocitatea satisfacerii lor.

Adaus. Universalitatea are aici ca punct de plecare independenţa particularităţii, şi eticul pare deci pe această poziţie pierdut, căci pentru conştiinţă, identitatea familiei este aceea ce e cu adevărat prim, divin, şi ea impune datorii. Acum însă apare un raport nou, potrivit căruia particularul urmează să fie ceea ce trebuie să mă determine în primul rînd, şi prin urmare determinarea etică e suspendată. În realitate însă eu mă înşel, căci în timp ce eu cred că reţin particularul, universalul şi necesitatea legăturii rămîne ceea ce e prim şi esenţial:

eu mă aflu deci pe treapta aparenței, și în timp ce pentru mine particularitatea mea rămîne ceea ce mă determină, adică scopul, printr-însa eu stau în serviciul universalității care păstrează în realitate puterea ultimă asupra mea.

SECȚIUNEA A DOUA

SOCIETATEA CIVILĂ

§ 182

Persoana concretă, care își este scop sieși ca particulară, ca fiind un întreg de nevoi și un amestec de necesitate naturală și de voință arbitrară, este unul din principiile societății civile, — persoana particulară însă stă esențial în
241 relație cu o altă atare particularitate, astfel încît fiecare își afirmă valabilitatea și se satisface numai prin cealaltă, și totodată numai ca mijlocită prin forma universalității, celălalt principiu.

Adaus. Societatea civilă este diferența, care intervine între familie și stat, deși desăvîrșirea ei este mai tîrzie decît aceea a statului ; căci fiind diferența, ea presupune mai înainte statul, pe care, pentru ca să subziste, ea trebuie să-l aibă în fața ei ca ceva de sine stătător. Creația societății civile aparține de altfel lumii moderne, care ea abia recunoaște tuturor determinărilor Ideii îndreptățirea lor. Cînd statul este reprezentat ca o unitate de persoane diferite, ca o unitate ce se reduce la viața în comun, prin aceasta se are în vedere numai determinația proprie societății civile. Mulți dintre profesorii de drept mai noi nu au putut ajunge la nici o altă concepție despre stat. În societatea civilă fiecare își este sieși scop, tot restul nu este pentru el nimic. Totuși fără recursul la alții, el nu își poate realiza sfera scopurilor sale : acești alții sînt de aceea mijloc în slujba particularului. Însă prin raportarea la alții scopul particular își dă forma universalității și el nu se satisface decît dînd în același timp satisfacția binelui urmărit de celălalt. Întrucît particularitatea este legată de condiția universalității, întregul devine terenul mijlocirii, pe care toate particularitățile, toate aptitu-

dinile, toate contingențele de naștere și de noroc își dau curs liber, terenul pe care se revarsă valurile tuturor pasiunilor, care nu pot fi guvernate decît prin rațiunea al cărei reflex le pătrunde. Particularitatea, limitată prin universalitate, este singură măsura, prin care fiece particularitate își promovează binele propriu.

§ 183

Scopul egoist, condiționat astfel în realizarea sa prin universalitate, pune bazele unui sistem de dependență universală, 242
datorită căruia subzistența și binele individului singular, și existența sa juridică, este împletită în subzistența, binele și dreptul tuturor, este întemeiată pe aceștia și nu își are realitatea și siguranța sa decît în această legătură. — Putem numi acest sistem mai întîi: statul extern, — statul trebuinței și al intelectului.

§ 184

Ideea în această dezbinare a ei acordă momentelor existență proprie: particularității, dreptul de a se dezvolta pe toate laturile și de a se manifesta, și universalității dreptul de a se afirma ca temei și formă necesară a particularității, precum și ca putere peste ea și scop ultim al ei. Sistemul acesta al eticului pierdut în extremii săi este cel care constituie momentul abstract al realității Ideii, realitate care aici este numai ca totalitate relativă și ca necesitate interioară a acestei apariții exterioare.

Adaus. Eticul este pierdut aici în termenii săi extremi și unitatea nemijlocită a familiei s-a descompus într-o multiplicitate. Realitatea este aici exterioritate, desfacere a conceptului, independență a momentelor devenite libere în existența faptică a lor. Deși particularitatea și universalitatea s-au desfăcut

una de alta în societatea civilă, ele sînt totuşi legate împreună şi condiţionate reciproc. În timp ce una apare a face exact contrarul celeilalte, şi socoteşte că nu poate exista decît întrucît se leapădă de cealaltă, fiecare are totuşi pe cealaltă drept condiţie a sa. Astfel de exemplu cei mai mulţi văd în plata impozitelor o lezare a particularităţii lor, ceva îndreptat împotriva lor, împotriva scopului pe care-l urmăresc: dar oricît de adevărat p a r e lucrul acesta, totuşi particularitatea scopului nu
243 poate fi satisfăcută fără universal, şi o ţară în care nu s-ar plăti impozite nu s-ar distinge nici prin prosperitatea particularului. Tot astfel s-ar putea părea că universalitatea ar sta mai bine dacă ar absorbi în sine puterile particularităţii, aşa cum este înfăţişat de exemplu în statul platonic; dar şi aceasta este iarăşi numai aparenţă, întrucît ambele elemente fiinţează numai unul prin altul, şi se prefac unul în celălalt. Promovîndu-mi scopul meu, eu promovez universalul, şi acesta iarăşi promovează scopul meu.

§ 185

Particularitatea pentru sine, pe de o parte ca satisfacere pe toate laturile, a nevoilor sale, ca şi a capriciului întîmplător şi a bunului plac subiectiv, se distruge, în juisările sale, pe sine însăşi precum şi conceptul ei substanţial; pe de altă parte, ca indefinit excitată, şi aflîndu-se în dependenţă totală faţă de contingenţa exterioară şi de bunul plac, şi totodată limitată de puterea universalităţii, satisfacerea trebuinţei necesare ca şi a celei accidentale este întîmplătoare. Societatea civilă prezintă, în aceste opoziţii şi în împletirea lor, deopotrivă spectacolul excesele şi al mizeriei, precum şi pe acela al decăderii fizice şi etice, comune amîndurora.

Dezvoltarea independentă a particularităţii (compară § 124, remarca) este momentul care în vechile state se manifestă sub forma corupţiei ce invadează moravurile, şi este temeiul ultim al ruinii lor. Aceste state întemeiate pe de o parte pe principiul patriarhal şi religios, pe de altă parte

pe principiul unei etici mai spirituale dar mai simple, — în genere pe intuiția naturală originară —, nu au putut să suporte conflictul acestor principii și reflexia în sine infinită a conștiinței de sine, și s-au prăbușit prin această reflexie, cînd ea a început să se afirme — întîi în simțăminte și apoi în realitate —, deoarece principiului lor încă simplu îi lipsea 244
puterea cu adevărat infinită, care se găsește numai în acea unitate care dezvoltă opoziția rațiunii în întreaga ei tărie, și o supune, care prin urmare se menține, în opoziție, și menține în sine opoziția, nelăsînd-o să se desfacă. — Platon în *Statul* său înfățișează etosul substanțial în frumusețea ideală și adevărul ideal al său ; el nu găsește însă altă ieșire în fața principiului particularității independente, care în vremea lui își făcuse irupția în etosul grecesc, decît opunîndu-i statul său numai substanțial, și excluzînd cu totul acel principiu, pînă în începuturile lui în proprietatea privată (cf. § 46, remarca) și în familie, și apoi, în dezvoltarea sa ulterioară, ca voință proprie arbitrară și alegere a profesiei etc. Lipsa aceasta este ceea ce face să se nesocotească marele adevăr substanțial al statului platonic făcînd ca acesta să fie privit de obicei ca o himeră a gîndului abstract, ca un simplu ideal, cum se obișnuiește adesea să se spună. Principiul personalității independente infinite în sine a individului singular, al libertății subiective, care a apărut, interior, în religia creștină, iar exterior, și de aceea legat de universalitatea abstractă, în lumea romană, nu își dobîndește în acea formă numai substanțială a spiritului real, dreptul său. Principiul acesta este istoric mai tîrziu decît lumea greacă, și tot astfel, reflexia filozofică coborîtă pînă la această adîncime este mai tîrzie decît Ideea substanțială a filozofiei grecești.

Adaus. Particularitatea pentru sine este excesivul și lipsa de măsură, și însăși formele acestui exces sînt la rîndul lor lipsite de măsură. Omul își lărgește prin reprezentările și reflexiile sale dorințele, care nu constituie un cerc închis, ca instinctul animalului, și el le mînă în infinitul rău. Tot astfel însă, 245
de cealaltă parte, lipsa și nevoia sînt la rîndul lor fără margini, și confuzia acestei stări nu poate ajunge la armonie decît prin

constrîngerea exercitată de stat. Cînd statul platonic voia să excludă particularitatea, lucrul acesta nu era de nici un ajutor, căci remediul ar fi contrazis dreptul infinit al Ideii de a lăsa libertate particularității. În religia creștină, cu deosebire, a apărut dreptul subiectivității, precum și infinitatea ființării pentru-sine, și o dată cu aceasta întregul trebuie să dobîndească în același timp tăria de a pune în armonie particularitatea cu unitatea etică.

§ 186

Principiul particularității însă, prin faptul tocmai că se dezvoltă pentru sine pînă la totalitate, trece în universalitate și își are numai în aceasta adevărul său și îndreptățirea realității sale pozitive. Unitatea aceasta, care datorită independenței celor două principii pe treapta aceasta a dezbinării (§ 184) nu este identitatea etică, nu se află, tocmai de aceea, ca libertate, ci ca o necesitate, ca nevoie pentru particular de a se ridica la forma universalității, de a-și căuta și dobîndi subzistența sa în această formă.

§ 187

Indivizii sînt ca cetățeni ai acestui stat persoane private care au drept scop al lor propriul lor interes. Întrucît acesta este mijlocit prin universal, care le apare astfel drept mijloc, scopul nu poate fi atins de ei decît în măsura în care ei înșiși își determină voința, hotărîrea și acțiunea lor în mod universal, și se transformă în membri ai lanțului acestei conexiuni. Interesul Ideii, aici, interes care nu se găsește în conștiința acestor membri ai societății civile ca atare,
246 stă în procesul de a ridica singularitatea și naturalitatea acestora, prin necesitatea ca și prin arbitrarul trebuințelor, la libertatea formală și la universalitatea formală

a cunoașterii și a voinței, de a cultiva subiectivitatea închisă în particularitatea ei.

De reprezentările privitoare la nevinovăția stării de natură, la simplitatea moravurilor popoarelor inculte, pe de o parte, — pe de altă parte, de concepția după care trebuințele, satisfacerea lor, plăcerile și comoditățile vieții particulare etc. sînt scopuri absolute, — este legat faptul că cultura este considerată, în primul caz drept ceva numai exterior, ducînd la corupție, în cazul din urmă, drept un simplu mijloc în vederea altor scopuri ; atît una cît și cealaltă părere dovedește necunoaștere a naturii spiritului și a scopului rațiunii. Spiritul își dobîndește realitatea sa numai prin faptul că se scindează în sine însuși, că în trebuințele naturale și în conexiunea acestei necesități exterioare, el își dă sieși această limită și finitate, și chiar prin aceasta, se imprimă înăuntrul ei, o înfrînge și își cîștigă într-însa ființa lui faptică obiectivă. Scopul rațiunii nu îl constituie deci nici acea naivitate naturală a moravurilor, nici, în dezvoltarea particularității, plăcerile ca atare, cîștigate prin cultură, ci străduința ca naivitatea naturii, adică de pe o parte indiferența pasivă, pe de alta primitivitatea cunoașterii și a voinței, cu alte cuvinte nemijlocirea și singularitatea în care este cufundat spiritul, să fie înlăturată, și mai întîi ca această exterioritate a sa să dobîndească raționalitatea de care este capabilă, anume forma universalității, intelectualitatea *(Verständigkeit)*. Numai în felul acesta spiritul se găsește la el acasă și la sine, în această exterioritate o ființare faptică și, în acest element străin în sine destinației sale către libertate, el este pentru sine, nu are de a face decît cu aceea pe ce el și-a pus pecetea sa și cu ceea ce este produs de el. — Tocmai prin aceasta ajunge la existență, în gîndire, forma universalității — 247
formă care ea singură este elementul demn pentru existența Ideii. — De aceea, în determinația ei absolută, cultura este liberarea și munca liberării mai înalte, punctul absolut de trecere la substanțialitatea infinit subiectivă a eticului, substanțialitate care nu mai este nemijlocită, natu-

rală, ci spirituală, ridicată totodată la forma universalității. — Liberarea aceasta presupune în subiect *munca dură* împotriva purei subiectivități în conduită, împotriva nemijlocirii dorinței, ca și împotriva vanității subiective a simțirii și arbitrarului bunului plac. Munca dură pe care o implică cultura contribuie la defavoarea în care ea se află. Totuși în munca aceasta de cultivare voința subiectivă cîștigă ea însăși în sine *obiectivitatea*, prin care singură ea este demnă și capabilă să fie *realitate* a Ideii. — Tot astfel, forma aceasta a universalității la care s-a ridicat particularitatea, prin muncă și cultură, constituie treapta intelectului, — ea face ca particularitatea *să devină* adevărata *ființare-pentru-sine* a singularității, și dînd universalității conținutul care o umple și determinarea ei infinită de sine, se găsește ea însăși, în etos, ca subiectivitatea liberă ființînd infinit pentru sine. Acesta este punctul de vedere din care cultura se arată a fi un moment imanent al absolutului și își dovedește valoarea ei infinită.

Adaus. Prin oameni educați putem înțelege mai întîi oameni care pot face tot ceea ce fac ceilalți, și care nu își scot înainte particularitatea, în timp ce la oamenii needucați tocmai aceasta se arată, conduita neorientându-se după proprie-
248 tățile generale ale obiectului. Tot astfel, în raportul față de alți oameni, omul needucat îi poate lesne jigni, lăsîndu-și frîu liber și fiind lipsit de reflexie asupra sentimentelor celorlalți. El nu vrea să jignească pe ceilalți, dar conduita sa nu este în acord cu ceea ce voiește. Cultura așadar este netezirea asperităților particularității, pentru ca ea să se conducă după natura lucrului. Adevărata originalitate, ca fiind scoaterea înainte a lucrului însuși, cere cultură adevărată, în timp ce falsa originalitate afirmă nerozii care trec prin minte doar oamenilor fără cultură.

§ 188

Societatea civilă conține următoarele trei momente:

A. **Împăcarea** *trebuințelor* și satisfacerea *individu-*

lui singular, prin munca sa și prin munca și satisfacerea trebuințelor tuturor celorlalți, — sistemul trebuințelor.

B. Realitatea universalului libertății, conținut în acest sistem, ocrotirea proprietății prin exercițiul justiției.

C. Asigurarea împotriva accidentalității persistînd încă în acele sisteme, și grija de interesul particular ca fiind un interes comun, prin mijlocirea poliției [a administrației] și a corporației.

A. SISTEMUL TREBUINȚELOR

§ 189

Particularitatea, mai întîi ca fiind în genere, față de universalul voinței, ceea ce e determinat (§ 60), este trebuință subiectivă, care își dobîndește obiectivitatea, adică satisfacerea, prin mijlocirea: α) a unor lucruri exterioare, care sînt însă tot astfel proprietatea și produsul altor trebuințe și voințe, și β) prin muncă și activitate ca mijlocitoare între ambele laturi. Întrucît scopul ei este satisfacerea particularității subiective, însă în raportarea la trebuințele altora și la voința lor arbitrară se afirmă universalitatea, reflexul acesta al raționalității în această sferă a finității, intelectul, este latura la care urmează să ne referim în cercetarea aceasta și care constituie factorul de conciliere înăuntrul acestei sfere. 249

Economia politică *(Staats Oekonomie)* este știința care își are începutul în aceste puncte de vedere, dar e chemată apoi să înfățișeze raportul și mișcarea maselor în determinația și împletirea lor calitativă și cantitativă. — Ea este una din științele care s-au născut în timpul din urmă, pe terenul lui. Dezvoltarea ei este interesantă prin felul cum gîndirea (la Smith, Say, Ricardo) descoperă în mulțimea nesfîrșită a faptelor singulare, care îi stau la început în față, principiile simple ale lucrului însuși, intelectul care

acționează în lucru și îl guvernează. — Așa cum, pe de o parte, recunoașterea în sfera trebuințelor a acestui reflex al raționalității, imanent lucrului și acționînd în el, constituie factorul de conciliere, tot astfel, invers, acesta este terenul pe care intelectul scopurilor subiective și purelor opinii morale dă curs nemulțumirii și indispoziției sale morale.

Adaus. Există anumite trebuințe generale, ca mîncarea, băutura, îmbrăcămintea etc., și felul cum ele sînt satisfăcute atîrnă de împrejurări cu totul întîmplătoare. Pămîntul este, aici sau acolo, mai rodnic sau mai puțin rodnic, anii sînt deosebiți în belșugul lor, un om este vrednic, celălalt leneș, — dar puzderia aceasta de arbitrar naște din sine determinări generale, și această masă, în aparență fără legătură și lipsită de gînd,
250 este stăpînită de o necesitate care intervine de la sine. A descoperi aici elementul acesta necesar este obiectul economiei politice, o știință care cinstește gîndul, întrucât în masa fenomenelor accidentale, ea descoperă legile. Este un spectacol interesant să vezi cum toate conexiunile sînt în acțiunea lor reciproce, cum sferele particulare se grupează, își exercită acțiunea asupra altora și sînt favorizate sau întîmpină obstacole din partea lor. Această implicare reciprocă, pe care la început o socotești neverosimilă, întrucît totul pare lăsat pradă voinței arbitrare a individului, este demnă de remarcat înainte de orice și are o analogie cu sistemul planetar, care prezintă mereu ochiului doar mișcări neregulate, dar ale cărui legi pot fi totuși cunoscute.

a) FELUL TREBUINȚEI ȘI MODUL DE SATISFACERE A EI

§ 190

Animalul are un cerc limitat de mijloace și de modalități de a-și satisface trebuințele, și ele de asemenea limitate. Omul își dovedește, chiar în această dependență, în același timp capacitatea de a o depăși, și universalitatea sa, mai întîi prin diversificarea trebuințelor și mijloacelor, și apoi prin descompunerea trebuinței concrete și distingerea în ea a unor părți și laturi, care devin trebuințe diferite, particularizate, și prin aceasta mai abstracte.

În drept, obiectul considerării este p e r s o a n a, în perspectiva morală, s u b i e c t u l, în familie m e m b r u l f a m i l i e i, în societatea civilă în genere, c e t ă ţ e a n u l (ca *bourgeois*) — aici, pe planul trebuinţelor (cf. § 123, remarca), obiectul îl constituie concretul r e p r e z e n t ă r i i, pe care îl numim o m ; abia aici aşadar, ba drept vorbind numai aici, este vorba de o m în înţelesul acesta al cuvîntului.

Adaus. Animalul este o făptură particulară, el are instinctul său şi mijloace limitate de a-l satisface, pe care el nu le poate depăşi. Există insecte care sînt legate de o anumită plantă, alte animale au o sferă mai largă, pot trăi în climate deo- 251
sebite, totdeauna însă apare o limitare faţă de cercul propriu omului. Nevoia de locuinţă şi de îmbrăcăminte, necesitatea de a nu lăsa hrana crudă, ci de a şi-o face adecvată şi de a distruge nemijlocirea ei naturală, toate acestea fac ca omul să nu se acomodeze atît de lesne ca animalul, ceea ce ca spirit nici nu îi este îngăduit. Intelectul, care sesizează deosebirile, introduce varietate în aceste trebuinţe, şi întrucît gustul şi utilitatea devin criteriile de apreciere, trebuinţele înseşi se supun şi ele acestora. În cele din urmă, nu trebuinţa ci părerea este aceea care trebuie satisfăcută, şi ţine tocmai de cultură ca concretul să fie descompus în particularităţile sale. În diversitatea trebuinţelor stă tocmai o frînare a dorinţei, căci cînd oamenii folosesc multe lucruri, impulsul către unul din ele, de care ar avea nevoie, nu mai este atît de puternic, ceea ce e un semn că nevoia în genere nu este atît de imperativă.

§ 191

Tot astfel se î m p a r t şi se d i v e r s i f i c ă şi m i j l o a c e l e care au în vedere trebuinţele particulare şi, în genere, modurile de satisfacere a lor, ele devenind la rîndul lor, scopuri relative şi trebuinţe abstracte ; — o diversificare care merge la nesfîrşit şi care reprezintă, în aceeaşi măsură, o d i s t i n c ţ i e a acestor determinări şi o a p r e c i e r e a adecvării mijloacelor la scopurile lor, — r a f i n a m e n t u l.

Adaus. Aceea ce englezii numesc *comfortable* este ceva cu totul inepuizabil şi capabil de dezvoltare la nesfîrşit, căci fiece comoditate îşi arată iarăşi incomoditatea ei, şi aceste

invenţii nu iau sfîrşit. O nevoie, de aceea, nu se datoreşte atîta
252 celor care o simt în mod nemijlocit, ci celor care caută să o speculeze, trăgînd cîştig de pe urma naşterii ei.

§ 192

Trebuinţele şi mijloacele dobîndesc ca existenţă reală o *fiinţare pentru alţii*, prin trebuinţele şi munca acestora satisfacerea fiind condiţionată reciproc. Abstracţia, care devine o calitate a trebuinţelor şi a mijloacelor (paragraful precedent), devine totodată o determinaţie a raportului reciproc al indivizilor, unii faţă de alţii ; universalitatea aceasta, a faptului *recunoaşterii* lor, este momentul care face din ele, în singularitatea şi abstracţia lor, trebuinţe, mijloace şi moduri de satisfacere *concrete*, ca avînd caracter *social*.

Adaus. Prin faptul că eu mă dirijez după celălalt, se introduce aici forma universalităţii. Eu dobîndesc de la alţii mijloacele de satisfacere şi trebuie prin urmare să accept opinia lor. În acelaşi timp însă eu sînt constrîns să produc mijloace pentru satisfacerea altora. Una se împleteşte aşadar cu cealaltă şi este legată de ea : tot ce este particular devine astfel ceva social ; în ce priveşte felul îmbrăcăminţii, ora mesei, domneşte o anumită convenienţă, pe care trebuie să o acceptăm, fiindcă în aceste lucruri nu merită să te osteneşti să-ţi dovedeşti deşteptăciunea, şi cel mai cuminte este să te porţi ca ceilalţi.

§ 193

Momentul acesta devine astfel o determinaţie particulară a scopului, în ce priveşte mijloacele pentru sine şi posesia lor, ca şi în ce priveşte modul de satisfacere a trebuinţelor. El implică mai departe, nemijlocit, cerinţa *egalităţii* cu ceilalţi, sub acest raport ; nevoia de această egalitate, pe de o parte, şi faptul de a se pune la rînd cu ceilalţi, *imitaţia*, precum şi, pe de altă parte, nevoia de *particularitate*,

prezentă şi ea aici, nevoia de a se afirma prin ceva deosebit, 253
devine ea însăşi un izvor real de diferenţiere a trebuinţelor şi de răspîndire a lor.

§ 194

Deoarece în trebuinţa socială, ca legătură a trebuinţei imediate, adică naturale, şi a trebuinţei spirituale proprie *reprezentării*, cea din urmă, ca fiind universalul, devine predominantă, se găseşte deci în acest moment social aspectul liberării, faptul că necesitatea strictă a trebuinţei naturale este ascunsă şi omul se raportează la opinia *sa*, şi anume ca *opinie* generală, şi la o necesitate pe care el însuşi şi-a făurit-o ; în loc de a se raporta la contingenţa exterioară, el se referă la cea interioară, la *arbitrarul* voinţei.

Concepţia că omul într-o aşa-numită stare de natură, în care ar fi avut doar aşa-numite simple trebuinţe naturale, pentru satisfacerea cărora nu ar fi folosit decît mijloacele pe care i le oferea nemijlocit o natură accidentală, trăia sub raportul trebuinţelor în *libertate*, este — chiar fără a lua în considerare momentul *liberării* care se află în muncă şi despre care va fi vorba ulterior — o părere lipsită de adevăr, căci trebuinţa naturală ca atare şi satisfacerea imediată a ei ar constitui numai cufundarea în natură a spiritualităţii şi prin urmare starea de primitivitate şi de lipsă a libertăţii, — căci libertatea stă numai în reflexia spiritului în sine, în distingerea sa de ceea ce aparţine naturii, şi în reflexul lui asupra acesteia.

§ 195

Liberarea aceasta este *formală*, întrucît particularitatea scopurilor rămîne conţinutul fundamental. Orientarea vieţii sociale spre multiplicarea nedeterminată şi specificarea trebuin-

ţelor, mijloacelor şi plăcerilor care, ca şi distingerea trebuinţei naturale de cea cultivată, nu are hotar, — luxul, constituie o creştere tot atât de infinită a dependenţei şi a lipsei,
254 care are de a face cu o materie opunînd rezistenţă infinită, anume cu mijloace exterioare avînd caracteristica de a fi proprietate a voinţei libere, aşadar cu ceea ce este absolut dur.

Adaus. Diogene în întreaga sa întruchipare cinică este în realitate numai un produs al vieţii sociale ateniene, şi ceea ce îl determina era opinia, împotriva căreia în genere acţiona felul său de a fi. Figura aceasta nu este deci independentă, ci s-a născut numai datorită acestui element social, şi este ea însăşi un produs lipsit de cuviinţă al luxului. Acolo unde pe de o parte luxul se ridică mai sus, acolo pe de altă parte lipsa şi ticăloşia este la rîndul ei tot atît de mare, — şi cinismul ia naştere din opoziţia faţă de rafinament.

b) NATURA MUNCII

§ 196

Mijlocul prin care se pregătesc şi se obţin, pentru satisfacerea trebuinţelor particularizate, mijloace adecvate tot atît de particularizate, constituie munca, specificarea materialului furnizat nemijlocit de natură, în vederea acestor scopuri diverse, prin cele mai variate procese. Formarea aceasta dă mijlocului valoarea şi utilitatea sa, astfel încît omul se raportează, în consumaţia sa, cu deosebire la produse omeneşti şi ceea ce el întrebuinţează sînt atare osteneli omeneşti.

Adaus. Materialul nemijlocit care nu are nevoie să fie prelucrat este numai redus ; chiar aerul trebuie să ni-l procurăm, întrucît trebuie să-l încălzim ; singură poate apa o putem bea aşa cum o găsim. Sudoarea şi munca omenească agoniseşte omului mijloacele de satisfacere a trebuinţelor.

§ 197

O dată cu diversitatea determinațiilor și obiectelor spre care se îndreaptă interesul, se dezvoltă cultura teoretică, — nu numai un ansamblu de reprezentări și cunoștințe variate, 255
ci și o anumită mobilitate și promptitudine în reprezentare și în trecerea de la o reprezentare la alta, surprinderea unor relații complexe și generale etc. — cultura intelectului în genere și prin aceasta și a limbajului. — Cultura practică, dobîndită prin muncă, constă în crearea nevoii și a deprinderii unei ocupații în genere, apoi în limitarea activității proprii, — pe de o parte după natura materialului, pe de altă parte însă, și mai ales, după dorința altora, — și în deprinderea cîștigată prin această disciplină, a unei activități obiective și a unor abilități de utilitate generală.

Adaus. Barbarul este leneș și se deosebește de civilizat prin aceea că el își clocește stupid visul, fără oprire, pe cînd cultura practică constă tocmai în deprinderea și în nevoia de ocupație. Omul neîndemînatic obține totdeauna altceva decît voiește, deoarece el nu este stăpîn pe propria lui activitate, în timp ce un muncitor poate fi numit îndemînatic cînd el produce lucrul așa cum trebuie să fie, și cînd el nu întîmpină în acțiunea lui subiectivă nici un obstacol în fața scopului pe care-l urmărește.

§ 198

Elementul universal și obiectiv în muncă stă însă în abstracție, care duce la specificarea mijloacelor și a trebuințelor, și prin aceasta specifică totodată producția dînd naștere la diviziunea muncilor. Munca individului singular devine datorită diviziunii mai simplă, și prin aceasta îndemînarea sa în munca lui abstractă, precum și cantitatea producțiilor sale devine mai mare. În același timp, această abstracție a îndemînării și a mijlocului, desăvîrșește dependența

și relația reciprocă a oamenilor, în satisfacerea celorlalte nevoi, transformînd-o într-o necesitate totală. Abstracția producerii face, mai departe, munca din ce în ce mai mecanică și de aceea îngăduie în cele din urmă omului să se dea la o parte și să lase mașina să îi ia locul.

c) AVUȚIA

§ 199

256 Prin dependența și reciprocitatea aceasta a munci și a satisfacerii trebuințelor, egoismul subiectiv se preface în contribuție la satisfacerea trebuințelor tuturor celorlalți, — în mijlocirea particularului prin universal, ca mișcare dialectică, astfel încît, în timp ce fiecare agonisește, produce și se bucură pentru sine, el produce și agonisește, tocmai prin aceasta, pentru folosința celorlalți. Necesitatea aceasta care stă în împletirea dependenței tuturor, pe toate laturile, constituie acum pentru fiecare avuția generală permanentă (vezi § 170), care reprezintă pentru el posibilitatea de a participa la ea, prin cultură și abilitatea sa, pentru a fi asigurat în ce privește subzistența sa, — așa cum ceea ce el agonisește prin munca sa conservă și mărește avuția generală.

§ 200

Posibilitatea participării la avuția generală, averea particulară este însă condiționată, pe de o parte printr-o bază proprie nemijlocită (capitalul), pe de altă parte prin abilitate care și ea la rîndul ei este condiționată prin avere, dar și prin împrejurările întîmplătoare, a căror diversitate duce la deosebiri în dezvoltarea aptitudinilor naturale corporale și spirituale, deja pentru sine ne-

egale, — deosebiri care în sfera aceasta a particularității se manifestă în toate direcțiile și pe toate treptele, și care împreună cu hazardul exterior și arbitrarul individual are drept urmare necesară neegalitatea averii și a abilităților indivizilor.

A opune dreptului obiectiv al particularității spiritului, drept conținut în Idee, și care nu numai că nu suprimă, înăuntrul societății civile, inegalitatea pusă de natură — acest element al inegalității — între oameni, ci o produce din spirit, o ridică la o inegalitate de aptitudini, de 257
avere și chiar de educație intelectuală și morală, — a opune acestui drept exigența egalității, aceasta ține de intelectul gol, care ia abstracția, acest „trebuie" al lui, drept ceea ce e real și rațional. Sfera aceasta a particularității, care își imprimă în sine universalul, păstrează în această identitate numai relativă cu el, deopotrivă particularitatea naturală ca și pe cea arbitrară, și în felul acesta restul stării de natură, în sine. Mai departe, rațiunea imanentă sistemului trebuințelor omenești și mișcării lor este aceea care coordonează această sferă făcînd dintr-însa un întreg organic de diferențe (vezi paragraful următor).

§ 201

Mijloacele variate la infinit și mișcarea în care ele se împletesc tot astfel fără sfârșit, ca să se producă și să se schimbe unele cu altele, se adună datorită universalului sălășluind în conținutul lor și se deosebesc în mase generale, astfel încît ansamblul conexiunii se dezvoltă alcătuind sisteme particulare de trebuințe, cu mijloacele și muncile respective, cu modurile lor de satisfacere și cultura teoretică și practică pe care o presupun, — sisteme în care sînt repartizați indivizii, — și care constituie distincția stărilor sociale.

Adaus. Modul de a participa la avuția generală este lăsat în seama fiecărei particularități a indivizilor, însă deosebirea generală în felul cum se particularizează societatea civilă are caracter necesar. Dacă prima bază a statului este familia, apoi a doua o constituie stările sociale. Aceasta din urmă este atît de importantă datorită faptului că persoanele private, deși egoiste, au necesitatea să se orienteze unele după altele. Aici se află rădăcina prin care egoismul se leagă cu universalul, cu statul, în seama căruia trebuie să stea grija ca legătura aceasta să fie solidă și statornică.

§ 202

258 Stările sociale se determină potrivit conceptului ca fiind : starea substanțială sau nemijlocită, starea reflexiei sau formală și starea universală.

§ 203

a) Starea substanțială își are averea în produsele naturale ale pămîntului, pe care ea îl muncește, un pămînt capabil să devină proprietate privată exclusivă, și care nu îngăduie doar o exploatare nedeterminată, ci pretinde o prelucrare obiectivă. Față de legătura muncii și a agonisirii de anumite epoci fixe ale naturii și față de faptul că produsul atîrnă de desfășurarea variabilă a procesului natural, scopul apropiat al satisfacerii trebuinței se preface într-o prevedere de viitor; însă datorită condițiilor, ea își păstrează modalitatea unei subzistențe mijlocite mai puțin de reflexie și de voința proprie, și deci, în genere, caracterul substanțial al unui etos nemijlocit, rezemat pe raportul familial și pe încrederea reciprocă.

Cu dreptate s-a văzut începutul adevărat și prima fundație a statului în introducerea agriculturii, alături de

introducerea c ă s ă t o r i e i, — întrucît primul din aceste principii aduce cu sine prelucrarea solului şi o dată cu aceasta proprietatea privată exclusivă (cf. § 170, remarca), reducînd viaţa rătăcitoare a sălbaticului care îşi caută în peregrinări subzistenţa, la stabilitatea dreptului privat şi la siguranţa satisfacerii trebuinţelor ; de aceasta se leagă limitarea raporturilor sexuale la căsătorie, şi, prin urmare, transformarea acestei legături într-o alianţă d u r a b i l ă, universală în sine, tot astfel, a nevoii subiective, în g r i j a d e f a m i l i e, şi a posesiei, în a v e r e a f a m i l i e i. Asigurarea, consolidarea, durata satisfacerii trebuinţelor etc., — caracterele prin care aceste instituţii se recomandă mai întîi —, nu sînt alt- 229
ceva decît forme ale universalităţii şi întruchipări ale felului în care raţionalul, scopul ultim absolut, îşi manifestă valabilitatea în aceste obiecte. — Ce poate fi mai interesant pentru această materie decît l ă m u r i r i l e prietenului meu onorat, d-l Creuzer, tot atît de ingenioase pe cît sînt de erudite, — lămuriri cuprinse cu deosebire în volumul al p a t r u l e a al *Mitologiei* şi *Simbolicei* sale —, cu privire la sărbătorile, imaginile şi sanctuarele a g r o n o m i c e ale celor vechi, care au avut conştiinţa introducerii agriculturii şi a instituţiilor legate de ea, ca a unor acţiuni divine, şi le-au consacrat astfel veneraţia lor religioasă.

Faptul că totuşi caracterul substanţial al acestei stări suferă modificări, din partea legilor dreptului privat, cu deosebire a exerciţiului justiţiei, din partea învăţămîntului şi a culturii, şi tot astfel a religiei, — nu în ce priveşte c o n ţ i n u t u l s u b s t a n ţ i a l, dar în ce priveşte f o r m a şi d e z v o l t a r e a r e f l e x i e i —, este o urmare mai departe care se produce şi în cazul celorlalte stări.

Adaus. În vremea noastră economia agricolă este practicată şi în mod reflectat, ca o manufactură, şi dobîndeşte astfel un caracter opus naturalităţii ei, un caracter propriu stării a doua. Cu toate acestea starea aceasta primă va păstra totdeauna mai mult modalitatea vieţii patriarhale şi mentalitatea substanţială a acesteia. Omul ia aici ceea ce îi este dat şi ceea ce primeşte, cu un sentiment nemijlocit, este recunoscător lui Dumnezeu pentru ceea ce îi dă şi trăieşte cu încrederea religioasă că bunătatea aceasta va dura mai departe. Bunul pe care îl primeşte îi este îndestulător, el îl consumă, căci îi revine din nou.

Mentalitatea aceasta este simplă, neîndreptată spre dobîndirea de bogăţii : ea poate fi numită mentalitate a v e c h i i n o b l e ţ e, care consumă ceea ce găseşte în faţa ei. În această stare, natura îndeplineşte lucrul principal, iar vrednicia proprie este faţă de
260 natură ceva subordonat ; în starea a doua în schimb, tocmai intelectul este esenţial, iar produsul naturii nu poate fi considerat decît drept material de prelucrat.

§ 204

b) S t a r e a care se consacră i n d u s t r i e i are în seamă prelucrarea produsului naturii, şi pentru agonisirea mijloacelor de subsistenţă ea trebuie să recurgă la m u n c a sa, la r e f l e x i e şi la inteligenţă, precum şi să ţină esenţial seama de nevoile şi de muncile celorlalţi. Ceea ce agoniseşte şi ceea ce consumă, ea îşi datoreşte sie însăşi, propriei sale activităţi. Ocupaţia ei se deosebeşte la rîndul ei : în munca practicată în mod mai concret, pentru satisfacerea unor trebuinţe izolate şi la cererea anumitor indivizi, — c o n d i ţ i a m e ş t e ş u g u l u i ; — în masa globală de muncă mai abstractă, destinată unor trebuinţe individuale, dar de răspîndire generală — c o n d i ţ i a m u n c i i d e f a b r i c ă ; — şi în activitatea schimbului de mijloace singulare unele cu altele, cu deosebire prin mijlocirea instrumentului universal de schimb, banul, în care valoarea abstractă a tuturor mărfurilor îşi are realitatea, — c o n d i ţ i a c o m e r ţ u l u i.

Adaus. Individul în s t a r e a i n d u s t r i a l ă contează numai pe sine şi acest sentiment al valorii proprii stă în cea mai strînsă legătură cu revendicarea unei situaţii corespunzătoare dreptului. Simţămîntul libertăţii şi al ordinei s-a ivit de aceea cu deosebire în oraşe. Prima stare, în schimb, are puţin de gîndit prin sine : ceea ce agoniseşte este darul unei puteri străine, al naturii ; sentimentul acesta al dependenţei este la ea factorul prim, şi de aici decurge lesne pentru om, pasivitatea lui, faptul că el suportă tot ce i se întîmplă : prima stare

este de aceea înclinată mai mult spre supunere, a doua, mai mult spre libertate.

§ 205

c) Starea consacrată universalului se ocupă de interesele generale, privind situația societății : de aceea ea trebuie să fie scutită de munca directă pentru satisfacerea 261
trebuințelor, fie prin avere privată, fie prin întreținerea ei fără plată, de către statul care recurge la serviciile sale ; — în felul acesta, interesul privat la ea își găsește satisfacerea în munca ei pentru universal.

§ 206

Starea socială, ca particularitate care și-a devenit obiectivă sieși, se divide astfel, pe de o parte potrivit conceptului, în diferențierile lui generale. Cărei stări particulare însă îi aparține, pe de altă parte, individul, este un fapt asupra căruia au influență firea, nașterea și împrejurările, dar în care decizia ultimă și esențială rămâne opiniei subiective și voinței arbitrare particulare, care își acordă în sfera aceasta dreptul cuvenit meritului său și cinstea sa, — astfel încît ceea ce se petrece într-însa în virtutea necesității interne, este în același timp mijlocit de voința arbitrară și se înfățișează conștiinței subiective ca fiind opera voinței sale.

Și sub acest raport iese la iveală, în ce privește principiul particularității și al voinței subiective arbitrare, deosebirea între viața politică a lumii orientale și a lumii occidentale, precum și a lumii antice și a celei moderne. Diviziunea întregului în stări sociale se produce în cele dintîi, este adevărat, obiectiv de la sine, deoarece ea este în sine

rațională, însă principiul particularității subiective nu își dobîndește într-însele dreptul său, căci de ex. repartizarea indivizilor în stări sociale este lăsată regenților, ca în statul platonic (*De Rep.*, III, p. 320, ed. Bip., t. VI), sau ține de pura naștere, ca în castele indice. Nefiind astfel încorporată în organizația întregului, și rămînînd într-însul neîmpăcată, particularitatea subiectivă se manifestă, — întrucît ca moment esențial ea iese totuși la iveală, — ca ostilitate, ca corupere a ordinei sociale (v. § 185, remarca), fie răsturnînd-o, ca în statele grecești și în republica romană, fie, cînd
262 aceasta, deținînd puterea de constrîngere sau fiind autoritatea religioasă, se menține, ca depravare internă și degradare desăvîrșită, — cum a fost cazul întrucîtva la Lacedemonieni și cum este astăzi, în chipul cel mai deplin, la Inzi. — Menținută însă de ordinea obiectivă în acord cu ea, și totodată în dreptul ei, particularitatea subiectivă devine principiul care însuflețește întreaga societate civilă, dezvoltînd activitatea gîndirii, meritul și sentimentul de onoare. Recunoașterea și dreptul ca aceea ce, în societatea civilă și în stat, este necesar în virtutea rațiunii să fie totodată mijlocit de voința subiectivă, aceasta constituie determinarea mai precisă a ceea ce înseamnă, cu deosebire pentru reprezentarea generală, libertate (§ 121).

§ 207

Individul își dă realitate numai întrucît el intră în existența faptică, așadar în particularitate determinată, și prin aceasta se limitează, prin excluziune, la una din sferele particulare ale trebuinței. Sentimentul etic propriu acestui sistem este onestitatea și onoarea profesională, străduința de a ajunge, și anume din proprie hotărîre, prin activitate, zel și abilitate, un membru al unuia din momentele societății civile, și de a se menține ca atare, de a se îngriji de sine numai prin mijlocirea aceasta cu universalul, precum și, în felul acesta, de a fi recunoscut în propria sa reprezentare și în reprezentarea altora. Moralitatea

își are locul ei specific în această sferă, în care domnește reflexia asupra activității proprii, scopul trebuințelor particulare și al prosperității personale, — accidentalitatea satisfacerii acestora făcînd tot astfel din ajutorul întîmplător și singular, o datorie.

263 Faptul că individul se revoltă la început (adică mai ales în adolescență) împotriva ideii de a se decide pentru o condiție socială particulară, privind aceasta ca o limitare a vocației sale pentru universal și doar ca o necesitate e x t e r i o a r ă, ține de gîndirea abstractă, care se oprește la universal, și deci la ceea ce nu are realitate, și nu recunoaște că pentru a e x i s t a î n f a p t conceptul în genere pășește la distincția conceptului și a realității lui, și prin aceasta la determinație și particularitate (v. § 7), și că numai astfel el poate dobîndi realitate și obiectivitate etică.

Adaus. Cînd se spune că omul trebuie să fie c e v a, prin aceasta se înțelege că el trebuie să aparțină unei stări sociale anumite : căci acest ceva înseamnă că el este atunci ceva substanțial. Un om lipsit de condiție socială este o simplă persoană privată și nu se află în universalitate reală. Pe de altă parte, individul singular se poate lua, în particularitatea sa, drept universalul, și poate socoti că, dacă ar intra într-o condiție determinată, s-ar coborî la ceva inferior. Aceasta vine din concepția greșită că, atunci cînd ceva dobîndește o existență în fapt, care îi e necesară, prin aceasta se limitează și renunță la sine.

§ 208

Principiul acestui sistem al trebuințelor, ca fiind particularitatea proprie a cunoașterii și a voinței, are în el universalitatea ființînd î n ș i p e n t r u s i n e, universalitatea l i b e r t ă ț i i, numai în mod a b s t r a c t, așadar ca drept la p r o p r i e t a t e, care însă aici nu mai este doar î n s i n e, ci în realitatea sa valabilă, ca o c r o t i r e a p r o p r i e t ă ț i i prin e x e r c i ț i u l j u s t i ț i e i.

B. EXERCIȚIUL JUSTIȚIEI

§ 209

264 Relativul raportului de reciprocitate a trebuințelor și a muncii pentru satisfacerea lor își are mai întîi reflexia sa în sine, în genere în personalitatea infinită, în drept (ca drept abstract). Sfera aceasta însă a relativului, ca cultură, este ea însăși cea care dă dreptului existență în fapt, spre a fi recunoscut, știut și voit în mod general, și prin mijlocirea faptului de a fi știut și voit, să aibă valabilitate și realitate obiectivă.

Ține de cultură, de gîndire, ca fiind conștiința singularului în forma universalității, să ia eul ca persoană universală, esență în care toți oamenii sînt identici. Omul are deci valoare, fiindcă el este om, nu fiindcă este iudeu, catolic, protestant, german, italian etc., — conștiința aceasta, pentru care ceea ce e valabil este gîndul, are nesfîrșită importanță; — ea nu este greșită decît atunci cînd, de pildă în cosmopolitism, ea se fixează într-o poziție care o ridică împotriva vieții concrete a statului.

Adaus. Pe de o parte, prin sistemul particularității dreptul devine o necesitate exterioară, ca fiind protecția particularității. Deși el decurge din concept, totuși el nu trece în existență decît fiindcă răspunde trebuințelor. Pentru a avea gîndul dreptului, trebuie să fi primit o educație a gîndirii și să nu fi rămas în purul sensibil, trebuie să aplicăm lucrurilor forma universalității, și, tot astfel, să ne îndreptăm viața după un universal. Numai după ce oamenii și-au născocit trebuințe multiple și cînd dobîndirea acestora se împletește cu satisfacerea lor, numai atunci se pot alcătui legi.

§ 210

265 Realitatea obiectivă a dreptului constă pe de o parte în faptul că el există pentru conștiință, că el este cunoscut

în genere ; pe de altă parte, în faptul de a poseda puterea realităţii şi de a se impune, şi prin aceasta totodată de a fi cunoscut ca universal valabil.

a) DREPTUL CA LEGE

§ 211

Ceea ce este drept în sine este pus în existenţa sa obiectivă, adică este determinat de gînd pentru conştiinţă, şi este cunoscut ca fiind ceea ce este drept şi valabil, legea; în virtutea acestei determinări, dreptul este drept pozitiv în genere.

A pune ceva ca universal, adică a-l aduce la conştiinţă ca universal — înseamnă, cum se ştie, a gîndi (cf. mai sus § 13, remarca, şi § 21, remarca) ; reducînd astfel conţinutul la forma sa cea mai simplă, gîndirea îi dă determinarea sa ultimă. Ceea ce este drept dobîndeşte abia prin aceea că devine lege, nu numai forma universalităţii sale, ci adevărata sa determinare. De aceea, cînd ne reprezentăm legiferarea, nu trebuie să avem înaintea ochilor numai unul din momente, acela că prin lege se declară ceva drept regulă de conduită, valabilă pentru toţi ; ci momentul esenţial intern, înainte de cestălalt este cunoaşterea conţinutului în universalitatea lui determinată. Chiar drepturile cutumiere (întrucît numai animalele îşi au legea în instinct, şi singuri oamenii o posedă ca obicei), conţin momentul de a exista ca gînduri şi de a fi cunoscute. Deosebirea lor, de legi, nu constă decît în aceea că ele sînt cunoscute într-un mod subiectiv şi accidental, de aceea sînt pentru sine mai nedeterminate, iar universalitatea gîndului este în ele mai turburată ; afară de aceasta, cunoştinţa dreptului, pe o latură sau pe alta, rămîne în genere proprietatea întîmplătoare doar a puţinora. Pretenţia că datorită formei lor, de a exista ca obiceiuri, ele ar avea avantajul de a fi trecut în viaţă, (— se vorbeşte 266
astăzi, de altfel, tocmai acolo mai mult de viaţă şi de

trecerea în viață, unde e vorba tocmai de materialul cel mai mort și de gîndurile cele mai moarte), este o iluzie, întrucît prin faptul că ele sînt scrise și adunate, legile în vigoare ale unei națiuni nu încetează pentru aceasta de a fi și ele obiceiuri. Cînd drepturile cutumiare ajung să fie adunate și strînse la un loc, — ceea ce trebuie să se întîmple curînd la orice popor ajuns chiar numai la o oarecare cultură —, atunci culegerea aceasta constituie *codul de legi*, — care desigur, întrucît este o simplă culegere, se va caracteriza prin *lipsa de formă* a sa, prin nedeterminarea și lacunele sale. El se va deosebi de ceea ce merită cu adevărat numele de cod, cu deosebire prin faptul că acesta sesizează principiile de drept și le exprimă pe calea gîndirii în universalitatea lor, și prin aceasta, în determinația lor. *Dreptul provincial al Angliei*, adică dreptul ei comun, se găsește, cum se știe, în *statute* (legi formulate), și într-o așa-numită lege *nescrisă*; legea aceasta nescrisă este de altfel și ea tot atît de scrisă ca celelalte, și cunoașterea ei poate fi și urmează să fie dobîndită doar prin lectură (cf. numeroasele in-cvarto pe care ea le umple). Ce monstruoasă încurcătură însă domnește acolo, atît în exercițiul justiției cît și în dreptul însuși, ne spun cunoscătorii acestora. Ei observă mai ales împrejurarea că, întrucît legea aceasta nescrisă este cuprinsă în deciziile curților de justiție și ale judecătorilor, judecătorii sînt în continuu chemați să *legifereze*, prin aceea că ei sînt deopotrivă ținuți să se refere la autoritatea predecesorilor lor, care nu au făcut decît să pronunțe legea nescrisă, dar totodată și liberi să nu se refere la această autoritate, întrucît ei înșiși au în ei legea nescrisă, și pe acest temei au dreptul de a se pronunța asupra deciziilor anterioare, dacă ele sînt sau nu în acord cu această
267 lege. — În fața unei încurcături asemănătoare, care se putea naște în administrarea dreptului roman tîrziu, din autoritatea atîtor vestiți jurisconsulți deosebiți, a fost găsit de către un împărat expedientul ingenios care poartă numele de *lege a citației* și care introducea un fel de întocmire colegială, un recurs la erudiții în drept *de mult decedați*, cu majoritate a vocilor și cu un prezident (v. *Istoria dreptului roman*, de Hugo, § 354). — A refuza unei națiuni civilizate sau breslei juriștilor într-însa, competența de a alcătui un cod de legi, — întrucît nu poate fi vorba într-însul

de a alcătui un sistem de legi n o i în c o n ț i n u t u l lor, ci numai de recunoașterea conținutului prezent al legilor, în universalitatea sa determinată, adică de considerarea lui pe calea g î n d i r i i, cu adausul aplicației la particular, — ar fi una din cele mai mari ocări ce s-ar putea duce unei națiuni, sau acelei bresle.

Adaus. Soarele ca și planetele au și ele legile lor, dar ele nu le cunosc : barbarii sînt cîrmuiți de instincte, de moravuri, de sentimente, dar ei nu au conștiință de aceasta. Prin faptul că dreptul se instituie și că el este cunoscut, se înlătură tot accidentalul simțirii, al opiniei subiective, forma răzbunării, a milei, a egoismului, și numai astfel își dobîndește dreptul determinația sa adevărată și ajunge la cinstea care i se cuvine. Numai trecînd prin disciplina înțelegerii el devine capabil de universalitate. Că în aplicarea legilor se ivesc coliziuni, în care își are cuvîntul inteligența judecătorului, aceasta este o necesitate absolută, căci altfel execuția ar fi ceva cu totul mașinal. Dacă s-a imaginat să se înlăture coliziunile prin măsura de a se lăsa multe chestiuni la simpla apreciere a judecătorilor, apoi o atare ieșire este mult mai rea, întrucît coliziunea ține 268
și ea de gînd, de conștiința cugetătoare și de dialectica acesteia, în timp ce hotărîrea pură a judecătorului nu ar fi decît o determinare arbitrară. Se aduce de regulă în sprijinul dreptului cutumiar, argumentul că el este viu, însă această viață, adică identitatea determinării cu subiectul, nu constituie încă esența lucrului : dreptul trebuie să fie cunoscut pe calea gîndirii, el trebuie să fie el însuși un sistem, și numai ca atare el poate să aibă valabilitate la națiunile civilizate. Dacă în timpul cel mai recent s-a refuzat popoarelor chemarea de a legifera, apoi lucrul acesta nu este numai o ocară, ci conține absurditatea că în fața mulțimii nesfîrșite a legilor prezente, nu se acordă indivizilor nici măcar încrederea în capacitatea lor de a le aduna într-un sistem consecvent, și aceasta tocmai cînd sistematizarea, adică ridicarea la universal. este tendința nesfîrșită a timpului. Tot astfel, culegeri de decizii, cum se găsesc în *Corpus juris*, au fost socotite preferabile unui cod de legi prelucrat în sensul cel mai general, deoarece în astfel de decizii se mai păstrează încă o oarecare particularitate și o amintire istorică, la care nu se voiește să se renunțe. Cît sînt de rele astfel de culegeri arată suficient practica dreptului englez.

§ 212

În identitatea aceasta a ceea ce este în sine şi a ceea ce este pus *(gesetzt)*, nu are obligativitate ca drept decît ceea ce este lege pusă *(Gesetz)*. Întrucît faptul de a fi pus constituie latura existenţei în fapt, în care poate interveni şi accidentalitatea voinţei arbitrare şi a altor particularităţi, de aceea, ceea ce este lege poate fi încă deosebit în conţinutul său de aceea ce este drept în sine.

De aceea, în dreptul pozitiv, ceea ce este conform legii este izvorul cunoaşterii a ceea ce constituie dreptul,
269 adică, în fond, a ceea ce este potrivit justiţiei *(was Rechtens ist)*; — ştiinţa pozitivă a dreptului este în acest sens o ştiinţă istorică, avînd ca principiu al ei autoritatea. Ceea ce mai poate interveni, pe deasupra, aparţine intelectului şi priveşte ordinea exterioară, strîngerea împreună, consecvenţa, aplicaţia ulterioară etc. Cînd intelectul se amestecă în natura lucrului însuşi, se vede din teoriile, de pildă, ale dreptului penal, la ce rezultate îl duce raţionamentul său din temeiuri arbitrare. — Dacă, pe de o parte, ştiinţa pozitivă nu are numai dreptul, ci şi datoria necesară, să deducă atît procesele istorice, cît şi aplicaţiile şi distincţiile determinărilor pozitive ale dreptului, în toate amănuntele, din datele ei, şi să arate consecvenţa lor, totuşi, pe de altă parte, ea nu trebuie să se mire în chip absolut că se pune întrebarea dacă, după toate aceste dovezi, o determinaţie de drept este raţională, — oricît ar socoti ea această întrebare drept o chestiune străină de preocupările ei. — Cu privire la înţelegere, compară § 3, remarca.

§ 213

Dreptul care trece în existenţa faptică mai întîi prin formă, prin faptul că este pus ca lege, intră de asemenea şi potrivit conţinutului, ca aplicaţie, în relaţie cu ma-

terialul raporturilor şi felurilor de proprietate şi de contracte, care în societatea civilă se individualizează şi se împletesc la infinit, — mai departe, cu acela al raporturilor etice bazate pe sentiment, pe dragoste şi încredere, — totuşi al acestora numai în măsura în care ele privesc latura dreptului abstract (§ 159); latura morală, şi comandamentele morale, întrucît ele privesc voinţa şi subiectivitatea în particularitatea ei cea mai proprie, nu pot fi obiect al legiferării pozitive. Alt material furnizează drepturile şi datoriile decurgînd din însăşi administrarea justiţiei, din stat etc.

Adaus. În ce priveşte raporturile mai înalte ale căsăto- 270
riei, iubirii, religiei, ale statului, în ele nu pot deveni obiect de legiferare decît laturile care, potrivit naturii lor, sînt capabile să aibă în sine exterioritatea. Totuşi legislaţia diferitelor popoare prezintă aici o mare deosebire. La Chinezi de ex. este lege de stat că bărbatul trebuie să-şi iubească mai mult prima soţie, decît pe celelalte femei pe care le are. Dacă este dovedit că a făcut contrarul, el este pedepsit cu bătaie. Tot astfel se găsesc în legiuri mai vechi multe prescripţii privitoare la fidelitate şi onestitate, deşi acestea sînt inadecvate naturii legii, deoarece ele cad cu totul pe latura internă. Numai în ce priveşte jurămîntul, unde lucrurile sînt puse pe seama conştiinţei, onestitatea şi fidelitatea trebuie luate în considerare, ca aparţinînd substanţialului.

§ 214

În afară de aplicaţia la particular faptul de a fi pus ca lege dă dreptului posibilitatea de a fi aplicat la cazul singular. Cu aceasta el păşeşte în sfera cantitativului nedeterminat prin concept (a cantitativului pentru sine, sau ca determinare a valorii, în schimbul dintre ceva calitativ şi altceva calitativ). Determinaţia conceptului pune numai o limită generală, înăuntrul căreia rămîne încă loc pentru

o mişcare într-un sens şi celălalt. Aceasta însă trebuie întreruptă, ca să se ajungă la realizare, — încît în felul acesta intervine o decizie care înăuntrul acelei limite este accidentală şi arbitrară.

În această îngustare *(Zuspitzung)* a universalului, nu numai la particularităţile, ci la singularizare, adică la aplicaţia nemijlocită, în ea cu deosebire stă natura pur pozitivă a legii. Nu se poate determina pe cale raţională, nici decide prin simpla aplicare a unei determinaţii luate din concept, dacă pentru o contravenţie se cuvine o pedeapsă corporală de 40 de lovituri, sau una de 40 fără
271 una ; nici dacă o pedeapsă bănească de 5 taleri, sau una de numai 4 taleri şi 23 de groşi este cea dreaptă ; şi tot aşa, dacă se cuvine o pedeapsă cu închisoarea de un an, sau numai de trei sute şaizeci şi patru de zile, sau de un an şi una, două sau trei zile. Şi totuşi, chiar o lovitură mai mult, un taler sau un groş, o săptămînă, o zi de închisoare mai mult sau mai puţin, constituie o nedreptate. — Raţiunea însăşi este cea care recunoaşte că accidentalitatea, contradicţia şi aparenţa îşi au sfera şi dreptul lor, însă limitate, şi ea nu se trudeşte să aplaneze astfel de contradicţii şi să le reducă la justiţie ultimă ; ceea ce rămîne aici este singur interesul realizării, interesul să se ajungă în genere la determinare şi deciziune, — oricare ar fi (înăuntrul unei limite) modul în care s-ar face aceasta. Decizia aceasta aparţine certitudinei formale de sine, subiectivităţii abstracte, care nu are altceva de făcut decît, înăuntrul acelei limite, să se oprească şi să decidă, numai pentru ca să fie decis, — sau să recurgă la temeiuri — ca acela al unui număr rotund, sau poate al preferinţei pentru numărul 40 mai puţin unu. Faptul că legea nu precizează determinaţia ultimă pe care o pretinde realitatea, ci lasă judecătorului să o hotărască, limitîndu-l numai printr-un minimum şi un maximum, nu schimbă cu nimic lucrul ; căci acest minimum şi maximum este el însuşi un atare număr rotund şi nu interzice ca o asemenea decizie finită, pur pozitivă, să fie luată apoi de judecător, ci îi acordă această latitudine, cum şi este necesar.

Adaus. Există esențial o latură în legi și în exercițiul justiției care conține o contingență și care constă în aceea că legea este o determinare universală care trebuie aplicată la cazul singular. Dacă ne-am pronunța împotriva acestei con- 272
tingențe, nu am face decît să exprimăm o abstracție. Latura cantitativă a unei pedepse nu poate fi de pildă adecvată nici unei determinări conceptuale, și oricare este decizia, pe latura aceasta ea rămîne totdeauna o decizie arbitrară. Contingența aceasta însă este ea însăși necesară, și cînd, pornind de aici, se argumentează de pildă împotriva unui cod de legi în genere, că el nu este desăvîrșit, atunci se uită tocmai latura pe care nu se poate ajunge la desăvîrșire, și care de aceea trebuie luată așa cum se găsește.

b) EXISTENȚA ÎN FAPT A LEGII

§ 215

Obligația supunerii față de lege implică, în virtutea dreptului conștiinței-de-sine (§ 132, cu remarca), necesitatea ca legile să fie aduse la c u n o ș t i n ț a g e n e r a l ă.

A atîrna legile, cum făcea D i n y s i u s T i r a n u l, atît de sus încît nici un cetățean să nu le poată citi, — sau a le înmormînta în aparatul vast al cărților erudite, al culegerilor de decizii, de judecăți și opinii divergente, cutume etc. și pe deasupra, într-o limbă străină, — astfel încît cunoașterea dreptului în vigoare să nu fie accesibilă decît celor care s-au instruit în această materie, — constituie una și aceiași injustiție. — Cîrmuitorii care au dat popoarelor lor chiar numai o culegere informă, ca Justinian, cu atît mai mult un d r e p t c i v i l sub formă de cod ordonat și precis, au devenit nu numai cei mai mari binefăcători ai acestor popoare, fiind lăudați de ele cu recunoștință, ci ei au înfăptuit prin aceasta și un mare a c t d e d r e p t a t e.

Adaus. Breasla juriștilor, care posedă cunoștința particulară a legilor, o păstrează adesea ca monopol al ei, și celui 273

care nu este de meserie nu îi este îngăduit să-şi dea părerea. Tot aşa fizicienii au luat teoria lui Goethe a culorilor în nume de rău, fiindcă el nu era de meserie şi pe deasupra era şi poet. Dar tot atît de puţin cît are cineva nevoie să fie cismar, pentru a şti dacă ghetele i se potrivesc, tot atît de puţin are el nevoie, în genere, să fie de meserie, pentru a avea cunoştinţă de lucrurile de interes general. Dreptul priveşte libertatea, ceea ce are mai divin şi mai sfînt în el omul, aceea ce, devreme ce urmează să devină pentru el o obligaţie, trebuie el însuşi să cunoască.

§ 216

Pentru codul oficial de legi, pe de o parte trebuie pretinse determinări universale *simple*, pe de altă parte natura *materialului finit* duce la determinare fără sfîrşit. Sfera legilor trebuie pe de o parte să fie un tot *terminat*, închis, pe de altă parte subzistă nevoia continuă de noi determinări legale. Deoarece antinomia aceasta însă cade în *specializarea* principiilor generale, care rămîn neclintite, dreptul la un cod complet rămîne deci neatins de ea, ca şi cerinţa ca aceste principii simple universale să poată fi sesizate pentru sine, separat de specializarea lor, şi să se poată formula ca atare.

Unul din principalele izvoare din care decurge complicaţia legiferării este faptul că în instituţiile originare conţinînd o nedreptate, şi deci avînd caracter pur istoric, pătrunde cu timpul raţionalul, a ceea ce este just în şi pentru sine ; — cum am remarcat mai sus (§ 180, remarca) cu privire la instituţiile romane sau la dreptul vechi feudal etc. Este însă esenţial să înţelegem că însăşi natura materialului finit aduce cu sine urmarea că aplicarea la el, fie şi a determinaţiilor în şi pentru sine raţionale, a determinaţiilor universale în sine, duce la progresul la infinit. — A pretinde de
274 la un cod de legi ca el să fie absolut complet, terminat, să nu mai fie capabil să primească o determinare mai departe, — o pretenţie care este mai ales o boală *nemţească*, — şi,

din motivul că el nu poate fi terminat în acest chip, a-l împiedica să devină ceva așa-zicînd nedesăvîrșit, adică în fond să devină o realitate, înseamnă a nu cunoaște natura obiectelor finite, cum este dreptul privat, — ca fiind obiecte în care așa-numita desăvîrșire stă în *procesul infinit al aproximării*, — și a nu recunoaște deosebirea universalului rațiunii de universalul intelectului și de *aplicarea* acestuia la materialul mergînd la infinit al finității și singularității, — *Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux*, — este expresia adevăratei judecăți sănătoase a omului, în fața zădărniciei intelectului care se pierde în motivări și în reflexii.

Adaus. Completudine înseamnă strîngere completă a tuturor datelor singulare aparținînd unei sfere, și în înțelesul acesta, nici o știință și cunoștință nu poate fi completă. Cînd deci se spune despre filozofie, sau despre o știință oarecare, că ar fi necompletă, nu e departe credința că trebuie să așteptăm pînă ce ea s-a completat, căci s-ar putea ca tocmai ce este mai bun să îi lipsească încă. Pe calea aceasta însă nu se duce nimic mai departe, nici geometria, care pare încheiată, dar în care apar totuși determinări noi, nici filozofia, care firește are de a face cu Ideea universală, dar care totuși poate fi mereu mai departe specializată. Legea universală a fost de totdeauna cuprinsă în cele 10 porunci: a nu stabili ca lege porunca: să nu ucizi, pe temeiul că un cod nu poate fi complet, apare desigur ca o absurditate. Fiece cod de legi ar putea fi și mai bun decît este: firește, îi este îngăduit reflexiei frivole să afirme aceasta, întrucît ce e mai minunat, mai înalt și mai frumos poate fi gîndit ca și mai minunat, și mai înalt, și mai 275
frumos. Totuși un pom bătrîn și mare își întinde ramurile mereu mai departe, fără ca pentru aceasta să devină un pom nou; și ar fi o absurditate să nu vrei să plantezi pomi, în așteptarea ramurilor care ar putea să le crească.

§ 217

Așa cum în societatea civilă dreptul *în sine* devine lege, tot astfel existența faptică, mai înainte *nemijlocită* și

abstractă, a dreptului meu individual, se preface în semnificaţia recunoaşterii lui ca existenţă faptică înăuntrul voinţei şi cunoştinţei generale existente. Achiziţiile şi actele care privesc proprietatea trebuie întreprinse şi prevăzute de aceea cu forma care le conferă acea existenţă faptică. Proprietatea se bazează astfel pe contract şi pe formalităţile care-i servesc de dovadă şi îi dau valabilitate judiciară.

Modurile originare, adică nemijlocite, de achiziţie şi titlurile respective (§ 54 şi urm.) sînt în fond înlăturate, în societatea civilă, şi intervin doar ca accidente singulare sau ca momente limitate. — Numai pe de oparte sentimentul, care rămîne cufundat în subiectivitate, şi pe de altă parte reflexia, care nu depăşeşte abstracţia esenţialităţilor ei, condamnă formalităţile, — pe care firește, la rîndul său, intelectul lipsit de viaţă le poate opune rigid lucrurilor şi înmulţi la nesfîrşit. — Stă de altfel în însuşi mersul culturii ca, prin muncă îndelungată şi grea, ea să treacă de la forma sensibilă şi nemijlocită a unui conţinut, la forma gîndului său, şi astfel la o expresie simplă şi adecvată lui, — aşadar, ca în stadiul unei culturi juridice aflate abia la început, solemnităţile şi formalităţile să fie de o mare amănuntime şi să fie socotite mai degrabă drept lucrul însuşi, decît ca semn al acestuia, — de unde şi vine faptul că în dreptul roman au fost păstrate o mulţime de dispoziţii şi mai ales de expresii pro-
276 venind din solemnităţi, fără a fi înlocuite prin determinaţii ale gîndirii şi prin expresia adecvată a acestora.

Adaus. Legea este dreptul, pus pentru aceea ce el era în sine. Eu posed ceva, am o proprietate, pe care mi-am însuşit-o găsind-o fără stăpîn : ea trebuie acum, în plus, să fie recunoscută ca fiind a mea, să fie pusă ca atare. De aceea în societate intervin formalităţi în ce priveşte proprietatea : se pun pietre de hotar, ca semne pentru recunoaşterea ei de către alţii : se instituie cărţi ipotecare, certificate de proprietate. Cea mai mare parte a proprietăţii este în societatea civilă pe bază de contract, formalităţile acestuia fiind fixe şi determinate. Aceste formalităţi pot trezi repulsie, se poate socoti că ele există numai ca să procure bani autorităţilor ; ele pot fi considerate

chiar ca ceva jignitor şi ca semn al lipsei de încredere, întrucît nu s-ar mai recunoaşte dictonul vechi „un om, un cuvînt" ; dar esenţialul formei stă în cerinţa ca ceea ce este drept în sine să fie şi pus ca atare. Voinţa mea este voinţă raţională, ea are valabilitate, şi această valabilitate trebuie să fie recunoscută de celălalt. Aici aşadar subiectivitatea mea şi aceea a celuilalt trebuie lepădată şi voinţa trebuie să dobîndească o siguranţă, o stabilitate şi o obiectivitate pe care ea nu o poate cîştiga decît prin formă.

§ 218

Întrucît proprietatea şi personalitatea posedă în societatea civilă recunoaştere legală şi valabilitate, *crima* nu mai este doar lezare a unui *infinit-subiectiv*, ci a lucrului *general*, a lucrului public, care posedă o existenţă stabilă şi solidă în sine. Apare cu aceasta punctul de vedere al *pericolului* pe care-l prezintă o acţiune pentru societate, punct de vedere prin care, pe de o parte, gravitatea crimei este mărită ; pe de altă parte însă, ajunsă la siguranta de sine, societatea scade *importanţa* exterioară a ofensei şi deschide 277
drum unei mai mari indulgenţe în represiune.

Faptul că în *fiece* membru al societăţii sînt lezaţi *toţi* ceilalţi, nu schimbă natura crimei, în conceptul ei, ci pe latura *existenţei* exterioare a lezării, care atinge acum concepţia şi conştiinţa societăţii civile, nu numai existenţa faptică a celui nemijlocit lezat. În timpurile eroilor (vezi tragediile celor vechi), cetăţenii nu se socotesc lezaţi prin crimele pe care membrii caselor regale le comit unii împotriva celorlalţi. — Întrucît crima, *în sine* o ofensă infinită, trebuie, ca *existenţă faptică*, să fie măsurată după distincţii calitative şi cantitative (§ 96), — ceea ce se defineşte esenţial ca *reprezentare* şi *conştiinţă* a *valabilităţii legilor*, — *primejdia* pentru *societatea civilă* este astfel o determinare a mărimii crimei, sau, de asemenea, *una* din determinaţiile ei calitative. — Această calitate însă, sau mărime,

este variabilă după *situaţia* societăţii civile, şi în această situaţie se află, atît îndreptăţirea de a pedepsi furtul cîtorva gologani sau al unui morcov, cu moartea, cît şi aceea de a pedepsi un furt de o sută şi mai multe ori mai mare, cu o pedeapsă blajină. Punctul de vedere al pericolului prezentat pentru societatea civilă, care pare să agraveze crimele, este dimpotrivă el acela care îndulceşte pedepsirea lor. De aceea un cod penal ţine cu deosebire de timpul lui şi de situaţia societăţii civile din acel timp.

Adaus. Împrejurarea că crima săvîrşită împotriva societăţii apare mai mare şi totuşi este pedepsită mai blînd, pare să implice o contradicţie. Dacă însă, pe de o parte, ar fi cu
278 neputinţă pentru societate ca ea să lase crima nepedepsită, fiindcă aceasta ar însemna că ea este pusă ca drept, totuşi, de oarece societatea este sigură de sine, crima nu este în faţa ei decît un fapt singular, ceva trecător şi izolat. Prin stabilitatea societăţii însăşi crima dobîndeşte situaţia a ceva doar subiectiv, care pare izvorît nu atît din voinţa reflectată, cît din porniri ale naturii. În virtutea acestei opinii crima dobîndeşte o calificare mai îngăduitoare şi pedeapsa devine astfel şi ea mai blîndă. Cînd societatea este încă şovăitoare în sine, trebuie prevăzute exemple pe calea pedepselor, căci pedeapsa este ea însăşi un exemplu în faţa exemplului crimei. Cînd însă societatea este consolidată în sine, primejdia crimei este atît de slabă încît şi suprimarea ei trebuie să urmeze aceeaşi măsură. Pedepsele aspre nu sînt aşadar în şi pentru sine ceva nedrept, ci ele stau în raport cu situaţia vremii : un cod penal nu poate fi valabil pentru toate timpurile, iar crimele sînt existenţe iluzorii, care pot atrage după sine o represiune mai mare sau mai mică.

c) CURTEA DE JUSTIŢIE

§ 219

Dreptul, intrat sub forma legii în existenţa faptică, este pentru sine, se află de sine stătător în faţa *voinţei* şi *opiniei particulare* asupra dreptului, şi urmează să se im-

pună ca universal. Această recunoaștere și realizare a dreptului în cazul particular, fără intervenția simțirii subiective a interesului particular, cade în sarcina unei puteri publice, curtea de justiție.

Origina istorică a funcției judecătorului și a curții de justiție a putut avea forma raportului patriarhal, sau a unui act de constrîngere, sau a liberei alegeri ; pentru conceptul lucrului însuși aceasta este indiferent. A socoti introducerea 279
jurisdicției de către principe și guvernăminte ca un fapt de complezență arbitrară și de pură grație, așa cum face domnul von Haller (în a sa *Restaurare a științei statului)* dovedește lipsă de gîndire, însemnează a nici nu bănui că în lege și în stat este vorba de faptul că instituțiile lor, ca raționale în genere, sînt în și pentru sine necesare, și că forma cum au luat naștere și cum au fost introduse nu este în discuție, cînd se cercetează temeiul rațional al lor. — Celălalt extrem față de această părere este concepția rudimentară după care exercițiul justiției este considerat ca fiind, întocmai ca pe timpul dreptului pumnului, un act de violență neîngăduită, asuprire a libertății și despotism. Exercițiul justiției trebuie considerat deopotrivă ca datorie și ca drept al puterii publice ; el are tot atît de puțin la bază bunul plac al indivizilor de a încredința sau nu această sarcină unei puteri anumite.

§ 220

Dreptul împotriva crimei, sub forma răzbunării (§ 102), este drept numai în sine, nu în forma justiției, adică în existența lui el nu este just. În locul părții lezate intervine universalul lezat, care posedă în curtea de justiție realitate proprie și preia urmărirea și reprimarea crimei : aceasta încetează astfel să mai fie doar răscumpărare subiectivă și accidentală prin răzbunare și se transformă în adevărată împăcare a dreptului cu sine însuși, în pedeapsă,

— sub raport obiectiv, ca împăcare a l e g i i, care prin suprimarea crimei se restabilește pe sine însăși și se r e a l i z e a z ă astfel ca v a l a b i l ă, iar sub raportul subiectiv al criminalului, prin faptul că e vorba de l e g e a l u i, c u n o s c u t ă d e e l și v a l a b i l ă pentru el și p e n t r u p r o t e c ț i a l u i, — în aplicarea legii împotriva sa, el însuși găsind astfel
280 satisfacerea dreptății, o acțiune a p r o p r i u l u i său principiu.

§ 221

Membrul societății civile are d r e p t u l s ă s t e a în f a ț a j u s t i ț i e i, ca și d a t o r i a de a s e înfățișa î n a i n t e a c u r ț i i și de a-și dobîndi dreptul contestat numai de la curtea de justiție.

Adaus. Deoarece fiece individ are dreptul de a sta în fața justiției, el trebuie să și cunoască legile, căci altfel acest privilegiu nu i-ar servi la nimic. Dar individul are și datoria de a se înfățișa înaintea justiției. În orînduirea feudală, cel puternic adesea nu se înfățișa, sfida curtea de justiție și trata ca nedrept din partea curții să cheme pe cel puternic înaintea ei. Acestea însă sînt situații care contrazic ceea ce trebuie să fie o curte de justiție. În timpul din urmă, principele însuși este obligat să recunoască în treburile private autoritatea curților de justiție asupra lui, și de obicei, în statele libere, procesele sale sînt pierdute.

§ 222

În fața curților de justiție, dreptul ia o determinație nouă: el trebuie să fie d e m o n s t r a b i l. P r o c e d u r a j u r i d i c ă pune părțile în situația de a-și valorifica probele și temeiurile juridice, de a face cu putință judecătorului să ia cunoștință de chestiune. D e m e r s u r i l e acestea s î n t e l e î n s e ș i d r e p t u r i, așadar cursul lor trebuie să fie deter-

minat prin legi şi ele constituie o parte esenţială în ştiinţa teoretică a dreptului.

Adaus. Poate să revolte pe om faptul de a şti că el are un drept, care îi este refuzat fiindcă nu poate fi dovedit, — totuşi dreptul pe care îl am trebuie să fie în acelaşi timp un drept recunoscut de lege *(ein Gesetztes)*: eu trebuie să-l pot înfăţişa, dovedi, şi numai prin faptul că ceea ce este în sine este totodată recunoscut prin lege *(gesetzt)*, el poate avea valabilitate în societate.

§ 223

Prin fărîmiţarea acestor demersuri în acţiuni din ce în ce mai separate şi în drepturile respective, fărîmiţare care nu 231
are în sine nici un hotar, procedura juridică, deja în sine numai un mijloc, apare ca ceva exterior, străin scopului ei. — Deşi dreptul de a urma formalismul acesta complicat stă la dispoziţia părţilor, ca fiind dreptul lor, totuşi, întrucît formalismul poate deveni un rău, ba poate fi transformat chiar într-un instrument al nedreptăţii, curtea, pentru a ocroti părţile şi dreptul însuşi, — ca fiind lucrul substanţial care importă, — împotriva procedurii juridice şi a abuzului ei, trebuie să îndatoreze părţile să se supună unei instanţe simple (curte de arbitraj, de împăciuire) şi încercării de aplanare, înainte de a păşi în faţa tribunalului.

Recursul la echitate *(Billigkeit)* implică o ruptură cu dreptul formal, din considerente morale sau de alt ordin, şi se referă în primul rînd la conţinutul litigiului juridic. O curte a echităţii *(Billigkeitsgerichtshof)* va avea însă sensul de a decide asupra cazului singular, fără a se opri la formalităţile de procedură şi cu deosebire la probele obiective, la felul cum pot fi ele încadrate în lege, precum şi de a decide în interesul propriu al cazului singular

ca atare, nu în interesul unei dispoziții legale generale, de înfăptuit.

§ 224

Așa cum publicarea oficială a legilor face parte din drepturile conștiinței subiective (§ 215), tot astfel face parte și posibilitatea de a cunoaște realizarea legii în cazul particular, anume cursul acțiunilor exterioare, al temeiurilor juridice etc., — întrucît acest curs constituie în sine o istorie universal valabilă, și, deși cazul, potrivit conținutului său particular, privește doar interesul părților, conținutul universal dintr-însul privește dreptul, iar decizia asupra lui, interesul tuturor, — publicitatea exercițiului justiției.

282 Deliberările membrilor curții de justiție între ei, asupra sentinței care urmează să se dea, sînt expresia unor opinii și puncte de vedere încă particulare, așadar potrivit naturii lor nu au nimic oficial.

Adaus. Publicitatea exercițiului justiției, judecata dreaptă a omului o consideră potrivită și justă. Un mare argument împotriva ei l-a constituit totdeauna demnitatea membrilor curții de justiție, care nu voiesc să se arate oricui și se consideră ca un refugiu sfînt al dreptului, în care laicii nu trebuie să pătrundă. Dreptul implică însă mai ales încrederea pe care o au în el cetățenii, și latura aceasta reclamă publicitatea jurisdicției. Dreptul la publicitate se reazemă pe faptul că scopul urmărit de curte este dreptul, care fiind o universalitate trebuie să apară în fața universalității; însă totodată pe faptul că în felul acesta cetățenii dobîndesc convingerea că decizia este în adevăr justă.

§ 225

În exercițiul justiției, ca aplicație a legii la cazul singular, se deosebesc două laturi: întîi cunoașterea

naturii cazului, în *singularitatea* lui *nemijlocită* — dacă există un contract etc., dacă a fost comisă o acțiune de vătămare, și cine este făptuitorul —, iar în dreptul *penal*, reflexia ca determinare a acțiunii în ce privește caracterul ei *substanțial*, criminal (§ 119, remarca); — al *doilea*, subordonarea cazului sub *legea* chemată să restabilească dreptul, lege în care în dreptul penal este cuprinsă pedeapsa. Hotărîrile asupra acestor două laturi deosebite constituie funcții deosebite.

În organizarea romană a justiției, distingerea acestor funcțiuni apărea în faptul că pretorul își pronunța hotărîrea, pentru *cazul* în care lucrurile ar sta într-un fel sau în altul, și că el însărcina cu cercetarea acestei situații pe un judex particular. — Caracterizarea unei acțiuni în calitatea ei criminală determinată (dacă, de pildă, e vorba de asasinat sau numai de ucidere) este lăsată în procedura juridică engleză pe seama înțelegerii sau a voinței arbitrare a procurorului, și curtea nu poate schimba calificarea, dacă o găsește nejustă. 253

§ 226

Conducerea întregului curs al cercetării, cu deosebire, apoi a acțiunilor judiciare ale părților, care constituie și ele drepturi (§ 222), însfîrșit a doua latură a sentinței juridice (vezi § anterior), cad în sarcina proprie a judecătorului, — pentru care, ca organ al legii, trebuie pregătit cazul spre a putea fi subsumat, adică ridicat din alcătuirea empirică în care apare și înfățișat ca fapt recunoscut, pasibil de calificare generală.

§ 227

Prima latură, *cunoașterea* cazului în singularitatea lui *nemijlocită* și calificarea lui, nu conține pentru sine

nici o pronunțare de ordin juridic. Ea este o constatare pe care o poate face orice om cultivat. Întrucît pentru calificarea acțiunii este esențial momentul subiectiv al înțelegerii și al intenției făptuitorului (v. partea a II-a), iar dovada pe de altă parte nu privește chestiuni raționale sau abstracte, intelectuale, ci numai singularități, împrejurări și obiecte aparținînd intuiției sensibile și certitudinii subiective, — prin urmare nu conține nici o determinare absolut obiectivă, — de aceea, ultimul cuvînt în decizie îl constituie convingerea subiectivă și conștiința *(animi sententia)*, așa cum, în ce privește dovada, care se sprijină pe declarații și mărturii ale altora, jurămîntul rămîne garanția ultimă, deși subiectivă.

234 În chestiunea de care vorbim, un lucru principal este să avem în vedere natura dovezii de care poate fi vorba aici, și să distingem această dovadă de cunoașterea și dovada de alt fel. Pentru a dovedi o determinație de ordin rațional, cum este conceptul dreptului însuși, adică pentru a-i recunoaște caracterul necesar, se cere o altă metodă decît pentru dovedirea unei teoreme geometrice. Mai departe, în cea din urmă, figura este determinată de intelect și deja redusă, potrivit unei legi, la o abstracție ; într-un conținut empiric însă, cum este o stare de fapt, materialul cunoașterii îl constituie intuiția sensibilă dată și certitudinea sensibilă subiectivă, ca și declarația și mărturia privind atare date : — asupra lor se exercită apoi activitatea de concludere, prin coroborarea acestor declarații, mărturii, circumstanțe etc. Adevărul obiectiv rezultînd dintr-un atare material și din metoda corespunzătoare lui, care, în încercarea de a-l determina pentru sine în mod obiectiv, duce numai la jumătăți de dovezi și, ca o consecință veritabilă (care conține în sine totodată o inconsecvență formală), mai departe, la pedepse extraordinare, are cu totul alt sens decît adevărul unei determinații raționale sau al unei propoziții a cărei materie intelectul și-a determinat-o deja în chip abstract. Că destinația de a constata adevărul acesta empiric al unei întîmplări s-ar afla în competența special juridică a unei curți, că aceasta ar poseda o calitate proprie

în acest scop, şi prin urmare un drept în sine exclusiv şi o necesitate, — demonstrarea acestui lucru ar constitui un punct de vedere principal, în chestiunea de a şti dacă hotărîrea privitoare la *factum* trebuie atribuită curţilor formale de justiţie, aşa cum le este aceia privind chestiunea dreptului.

Adaus. Nu există nici un temei să admitem că judecătorul jurist ar trebui singur să stabilească faptele în cauză, întrucît lucrul acesta este de competenţa oricărei culturi generale şi nu numai a unei culturi specific juridice : aprecierea 285
faptelor pleacă de la împrejurări empirice, de la mărturii asupra acţiunii şi de la intuiţii asemănătoare, — apoi iarăşi, de la fapte din care se poate conclude asupra acţiunii şi care o fac probabilă sau neprobabilă. Trebuie să se dobîndească aici o certitudine, nu un adevăr în sens mai înalt, care este ceva cu totul veşnic : certitudinea aceasta este aici convingerea subiectivă, conştiinţa, şi întrebarea este ce formă să primească această certitudine în faţa justiţiei. Pretinderea unei mărturisiri a crimei din partea făptuitorului, cerinţă pe care o găsim obişnuit în dreptul german, cuprinde în ea adevărul că printr-însa se dă satisfacţie dreptului conştiinţei-de-sine subiective : căci ceea ce pronunţă judecătorii nu trebuie să apară deosebit în conştiinţa vinovatului, şi numai după ce criminalul a mărturisit, nu se mai află în judecată nimic străin faţă de el. Se iveşte însă greutatea că criminalul poate nega, şi prin aceasta interesul dreptăţii este primejduit. Pe de altă parte, dacă rămîne să se impună convingerea subiectivă a judecătorului, atunci intervine iarăşi o duritate, întrucît omul nu mai este tratat ca om liber. Soluţia de mijloc este deci aceea de a se pretinde ca pronunţarea vinei sau a nevinovăţiei să fie făcută pornind de la sufletul criminalului, — curtea cu juri.

§ 228

Dreptul conştiinţei-de-sine a părţii este respectat în sentinţa judecătorilor, pe latura subsumării cazului calificat, sub lege, în ce priveşte legea prin aceea că legea este cunoscută şi este deci lege a părţii însăşi ; iar în ce priveşte

subsumarea, prin faptul că dezbaterile sînt publice. Cît privește însă decizia asupra conținutului particular, subiectiv și exterior al lucrului, a cărui cunoaștere cade în pri-
286 mele laturi enumerate în § 225, dreptul conștiinței-de-sine își găsește satisfacerea în încrederea acordată subiectivității celor chemați să decidă. Încrederea aceasta se întemeiază cu deosebire pe egalitatea părții cu aceștia, în ce privește particularitatea lor, condiția socială și celelalte aspecte.

Dreptul conștiinței-de-sine, momentul libertății subiective, poate fi privit ca fiind punctul de vedere substanțial în întrebarea referitoare la necesitatea publicității exercițiului justiției și la așa-numitele curți de jurați. La el se reduce în esență ceea ce poate fi adus în sprijinul acestor instituții, sub forma utilității. Din alte puncte de vedere și potrivit altor temeiuri, plecînd de la unele sau de la alte avantaje sau dezavantaje, se poate discuta într-un sens sau în altul ; ca toate temeiurile raționamentelor intelectului, ele sînt secundare și nehotărîtoare, sau sînt luate din alte sfere, poate mai înalte. Că exercițiul justiției ar putea fi în sine îndeplinit bine de curți pur juridice, — poate mai bine decît de alte instituții, — de posibilitatea aceasta nu este vorba, întrucît, chiar dacă această posibilitate s-ar ridica pînă la probabilitate, ba chiar la necesitate, totuși dreptul conștiinței-de-sine își păstrează, pe de altă parte, cerințele sale, și nu le găsește satisfăcute. — Cînd, datorită modului de alcătuire a legilor, în sfera lor, și cursului procedurii juridice, cunoașterea dreptului și posibilitatea de a-l urmări devin proprietatea unei condiții sociale, care prin însăși terminologia pe care o folosește — și care, pentru cei de al căror drept este vorba, constituie o limbă străină — își atribuie un caracter exclusiv, atunci membrii ceilalți ai societății civile, care pentru subzistența lor sînt reduși la activitatea lor, la cunoștința și voința lor proprie, sînt ținuți străini nu numai de ceea ce le este mai personal și mai
287 propriu, ci și de substanțialul și rationalul din acesta, dreptul, — și ei sînt puși sub tutelă, ba chiar într-un fel de

robie față de această condiție. Dacă ei au firește dreptul să fie trupește de față la curte, cu picioarele *(in iudicio stare)*, apoi aceasta este puțin, dacă ei nu urmează să fie prezenți și în mod spiritual, cu propria lor știință, iar dreptul pe care îl dobîndesc rămîne pentru ei un destin exterior.

§ 229

Prin exercițiul justiției societatea civilă, în care Ideea este pierdută în particularitate și descompusă în dualitatea interiorului și a exteriorului, se reîntoarce la conceptul acestora, la unitatea universalului ființînd-în-sine, cu particularitatea subiectivă, totuși particularitatea luată în cazul singular și universalul în înțelesul dreptului abstract. Realizarea acestei unități în toată întinderea ei, în întreaga sferă a particularității, mai întîi ca reunire relativă, constituie determinația administrației *(Polizei)* și, în totalitatea limitată, dar concretă, corporația.

Adaus. În societatea civilă universalitatea este numai necesitate : în raportul trebuințelor singur dreptul ca atare este statornic. Acest drept însă, un cerc doar mărginit, privește numai protecția avutului meu : pentru dreptul ca atare, bunăstarea individului este ceva exterior. Bunăstarea aceasta totuși este, în sistemul trebuințelor, o determinație esențială. Universalul așadar, care la început este numai dreptul, trebuie să se întindă peste întregul domeniu al particularității. Echitatea este un lucru mare în societatea civilă : legi bune vor face statul să prospereze, și proprietatea liberă este o condiție de bază a strălucirii lui ; dar întrucît eu sînt prins cu totul în împletirea particularității, eu am un drept să pretind ca în legătura aceasta 288
să fie avut în vedere și binele meu particular : trebuie să se țină seama de binele meu, de particularitatea mea, și aceasta se întîmplă prin mijlocirea administrației *(Polizei)* și a corporației.

C. ADMINISTRAȚIA ȘI CORPORAȚIA

§ 230

În sistemul trebuințelor, subzistența și binele fiecărui individ sînt o posibilitate, a cărei realitate e condiționată de voința lui arbitrară și de particularitatea lui naturală, întocmai ca și de sistemul obiectiv al trebuințelor: prin exercițiul justiției violarea proprietății și a personalității este curmată. Dreptul însă real, în particularitate, implică atît cerința ca accidentele ce se opun unui scop sau celuilalt să fie suprimate și ca siguranța neturburată a persoanei și a proprietății să fie asigurată, cît și ca asigurarea subzistenței și bunei stări a individului să fie garantată, — ca binele particular să fie tratat ca drept și să fie realizat.

a) ADMINISTRAȚIA

§ 231

Puterea universalului destinată siguranței rămîne mai întîi, întrucît pentru un scop sau celălalt principiul este încă voința particulară, limitată la cercul accidentalității, pe de altă parte ea constituie o ordine exterioară.

§ 232

În afară de crime, pe care puterea universală urmează să le împiedice sau să le aducă în fața justiției, pentru a fi judecate, — adică în afară de accidentalitate ca voință a răului, — voința arbitrară îngăduită, a unor acțiuni legitime pentru sine și a folosinței private a proprietății, are și raporturi exterioare

cu alți indivizi, ca și cu alte așezăminte publice de interes comun. Pe această latură generală, acțiunile private devin ceva accidental, care pornește din puterea mea și care poate pricinui sau chiar pricinuiește daune și nedreptate celorlalți. 289

§ 233

Este vorba e drept numai de o posibilitate de a dăuna, dar nici faptul că lucrul nu dăunează nimănui nu este — ca accidentalitate — ceva mai mult ; aceasta este latura de nedreptate, care se găsește în atare acțiuni, și ea constituie temeiul ultim al îndreptățirii represiunii polițienești, administrative.

§ 234

Relațiile proprii existenței faptice, exterioare, cad în infinitatea intelectului ; de aceea nu există nici o limită în sine pentru ce este dăunător sau nedăunător, nici, în ce privește crimele, pentru ce este suspect sau nesuspect, pentru ce trebuie interzis sau supravegheat, sau dimpotrivă scutit de interdicții, de supraveghere și suspiciune, de interogații și justificări. Determinările mai precise le aduc moravurile, spiritul întregei constituții, situația de fiecare dată, pericolul momentului etc.

Adaus. Nu se pot da aici determinări fixe și nu se pot trage hotare absolute. Aici totul este personal, intervine părerea subiectivă, — și spiritul constituției, pericolul momentului au să procure împrejurările mai apropiate. În timp de război, de exemplu, multe lucruri socotite nevătămătoare pot fi privite ca vătămătoare. Datorită aspectelor de accidentalitate și de arbitrar personal, administrația dobîndește un aspect odios. Cînd reflexia este foarte dezvoltată, ea poate tinde să atragă în sfera ei tot ce e cu putință : căci în orice se poate descoperi un raport datorită căruia ceva ar putea deveni dăunător. Poliția poate proceda deci foarte pedant și poate jena viața obiș-

290 nuită a indivizilor. Dar, oricare ar fi inconvenientul, o linie de hotar obiectivă nu se poate trage aici.

§ 235

Din diversificarea indefinită şi din împletirea trebuinţelor zilnice rezultă, în ce priveşte *procurarea* şi *schimbul mijloacelor* de satisfacere a lor, pe posibilitatea neîngrădită a căreia contează fiecare, ca şi în vederea reducerii cît mai mari a căutării şi a negocierii acestor mijloace, — laturi care constituie un interes general şi pot fi în acelaşi timp, pentru *toţi*, ocupaţia *unuia singur*, — şi mijloace şi dispozitive care pot servi uzului comun. *Întreprinderile* acestea *generale* şi aşezămintele de *folos comun* cer supraveghere şi grijă din partea puterii publice.

§ 236

Interesele deosebite ale producătorilor şi ale consumatorilor pot intra în conflict unele cu altele, şi deşi raportul just se stabileşte *în ansamblu* de la sine, totuşi aplanarea cere şi intervenţia conştientă a unei reglementări situate deasupra ambelor părţi. Dreptul la această reglementare pentru individ (de exemplu în ce priveşte taxarea articolelor răspunzînd nevoilor celor mai comune ale vieţii), stă în faptul că expunerea publică a mărfurilor de uz cu totul general, zilnic, nu se prezintă atîta unui individ ca atare, cît individului ca universal, adică publicului, al cărui drept de a nu fi înşelat, şi deci cercetarea mărfurilor, pot fi preluate şi îngrijite de o putere publică, ca întreprindere comună. Cu deosebire însă, dependenţa unor mari ramuri industriale faţă de împrejurări externe şi combinaţii depărtate, pe care indivizii însărcinaţi cu acele sfere şi legaţi de ele nu le pot îmbrăţişa în conexiunea lor, face necesară o priveghere şi o conducere generală.

Față de libertatea industriei și a comerțului, din societatea civilă, celălalt extrem este repartizarea și reglementarea muncii tuturor prin dispoziție oficială, — cum era de pildă munca antică la piramide și la celelalte monstruoase lucrări egiptene și asiatice, care s-au construit în scopuri publice, fără mijlocirea muncii individului singular rezultată din voința lui abstractă și din interesul său particular. Interesul acesta face apel la libertate, împotriva reglementării de sus, — totuși, cu cît este mai orbește cufundat în scopul lui egoist, cu atît el are mai mult nevoie de o atare reglementare, pentru a fi reîntors către universal și pentru ca zvîrcolirile periculoase să fie atenuate, scurtîndu-se durata intervalului în care conflictele urmează să se aplaneze pe calea necesității inconștiente. 291

Adaus. Grija și privegherea administrativă are scopul de a mijloci individului accesul la posibilitățile generale prevăzute pentru atingerea scopurilor lui individuale. Ea trebuie să poarte grijă de luminatul străzilor, de construcția podurilor, de taxarea trebuințelor zilnice, precum și de sănătate. Aici însă domnesc două puncte de vedere principale. După unul, se cuvine ca administrația să se îngrijească de toate ; celălalt pretinde că ea nu are nimic de hotărît aici, întrucît fiecare va avea în vedere nevoia celuilalt. Fără îndoială, individul trebuie să aibă dreptul de a-și agonisi pîinea în felul acesta sau în celălalt, dar pe de altă parte, publicul are și el dreptul să pretindă ca cele necesare să fie îndeplinite în modul trebuitor. Ambele laturi trebuiesc satisfăcute, și libertatea industriei nu trebuie să pună în pericol binele suprem general.

§ 237

Dacă însă posibilitatea de a se împărtăși din avutul general există pentru individ și este asigurată de puterea publică, totuși, pe lîngă că această asigurare e destinată să rămînă incompletă, ea rămîne încă, pe latura subiectivă, supusă contingențelor ; cu atît mai mult, cu cît ea presupune mai multe condiții de îndemînare, de sănătate, de capital etc. 292

§ 238

La început familia este întregul substanțial căruia îi revine grija de această latură particulară a individului, atît în ce privește mijloacele și abilitățile de a-și putea agonisi partea lui din avutul general, cît și în ce privește subzistența și îngrijirea sa, în cazul în care ar interveni o incapacitate de muncă. Societatea civilă scoate însă individul din această legătură, înstrăinează membrii familiei unii de alții și-i recunoaște ca persoane independente ; ea substituie apoi naturii exterioare neorganice și moșiei părintești, în care individul își găsește subzistența, legătura ei, și subordonează existența întregei familii înseși, dependenței de ea, — accidentalității. Individul a devenit astfel *fiu al societății civile*, care pretinde de la el, tot așa cum și el are drepturi asupra ei.

Adaus. Familia fără îndoială trebuie să se îngrijească de pîinea indivizilor, dar în societatea civilă ea este ceva subordonat, constituie numai baza : ea nu mai are atîta influență. Societatea civilă dimpotrivă este puterea monstruoasă care zmulge la sine omul, pretinde de la el să muncească pentru ea, ca el să fie și să facă totul prin ea. Dacă omul urmează să fie astfel un membru al societății civile, atunci el are la rîndul lui drepturi și pretenții asupra ei, așa cum le avea în familie. Societatea civilă trebuie să protejeze pe membrul ei, să-i apere drepturile, așa cum individul singular este dator să respecte drepturile societății civile.

§ 239

293 Avînd caracterul acesta de *familie generală*, societatea civilă are datoria și dreptul să supravegheze și să intervină, împotriva *voinței arbitrare* și a capriciului *părinților*, în *educație*, în măsura în care ea se raportează la capacitatea individului de a deveni membru al societății, — mai ales atunci cînd ea urmează să fie îndeplinită, nu de pă-

rinții înșiși, ci de către alții, — și tot astfel, în măsura în care se pot face așezăminte comune pentru a o realiza.

Adaus. Hotarul între drepturile părinților și ale societății civile este foarte greu de tras. Părinții socotesc de obicei că au în privința educației libertate completă și că pot face tot ce doresc. În fața oricărei oficializări a educației, opoziția principală vine de obicei din partea părinților, și ei sînt aceia care strigă și vorbesc despre profesori și despre instituțiile de învățămînt, — deoarece bunul plac al lor se revoltă împotriva acestora. Cu toate acestea, societatea are un drept să procedeze aici potrivit vederilor ei confirmate, să constrîngă părinții să-și trimeată copiii la școală, să-i vaccineze împotriva vărsatului etc. Discuțiile care se poartă în Franța între pretenția ca învățămîntul să fie liber, adică să fie lăsat la bunul plac al părinților, și supravegherea lui de către stat, aici își găsesc locul.

§ 240

Tot astfel societatea civilă are datoria și dreptul să ia sub tutelă pe aceia care, prin risipă, își distrug siguranța proprie ca și subzistența familiei lor, și să aducă în schimb la înfăptuire scopul societății și pe al lor înșiși.

Adaus. La Atena o lege cerea ca fiecare cetățean să fie obligat să dea socoteală din ce trăiește ; astăzi domnește părerea că lucrul acesta nu privește în nici un fel pe altul. Desigur 294
fiece individ este, pe de o parte, pentru sine, pe de altă parte însă el este și membru în sistemul societății civile, și întrucît fiecare om are dreptul să pretindă de la ea subzistența sa, ea trebuie să-l protejeze și împotriva lui însuși. Nu este vorba doar ca el să nu moară de foame, ci punctul de vedere mai larg este acela că nu trebuie să ia naștere o plebe. Deoarece societatea civilă este datoare să hrănească indivizii, ea are și dreptul să-i oblige să se îngrijească de subzistența proprie a lor.

§ 241

Dar întocmai ca bunul plac subiectiv, şi împrejurări întîmplătoare fizice, sau legate de raporturi exterioare (§ 200), pot să cufunde indivizii în sărăcie, — o stare care le lasă întregi trebuinţele proprii societăţii civile, şi care, după ce totodată societatea i-a privat de mijloacele naturale de agonisire (§ 217) şi a suprimat legătura mai largă a familiei ca gintă (§ 181), îi face în schimb să piardă mai mult sau mai puţin toate avantajele societăţii: capacitatea de a-şi însuşi abilităţi şi cultura în genere, ocrotirea juridică, îngrijirea sănătăţii, ba adesea chiar consolarea religiei etc. Forţa publică ia locul familiei la cei s ă r a c i, atît întrucît priveşte lipsurile lor imediate, cît şi în ce priveşte mentalitatea lor refractară muncii, ostilitatea lor şi celelalte păcate care se nasc dintr-o atare situaţie şi din sentimentul nedreptăţii ce li se face.

§ 242

Latura subiectivă a sărăciei şi în genere a lipsei de orice fel, la care fiece individ este expus deja în cercul lui natural, pretinde o asistenţă tot s u b i e c t i v ă, atît în ce priveşte împrejurările p a r t i c u l a r e, cît şi în ce priveşte s u f l e t u l şi i u b i r e a. Aici este locul unde, cu toate aşezămintele generale, m o r a l i t a t e a găseşte multe de făcut. Deoarece însă
295 asistenţa aceasta, pentru sine şi în efectele ei, atîrnă de hazard, de aceea străduinţa societăţii este să desprindă din indigenţă şi din asistenţa ei, universalul lor, şi să-l transforme în instituţie, făcînd ca asistenţa individuală să fie mai puţin indispensabilă.

Ceea ce este accidental în milostenie, în aşezăminte ca aprinsul candelelor la icoanele sfinţilor etc., este completat prin fundaţii publice pentru săraci, spitale, luminatul străzilor etc. Rămîne încă destul de făcut pe seama caritătii, şi este

o părere greşită aceea care lasă această asistenţă a săracilor numai în seama *particularităţii* cugetului şi *hazardului* înclinaţiei şi cunoştinţei, — şi se simte lezată şi jignită prin dispoziţiile şi decretele generale *obligatorii*. Dimpotrivă, situaţia publică trebuie să fie considerată cu atît mai perfectă, cu cît mai puţin rămîne de făcut individului pentru sine, după părerea sa particulară, în comparaţie cu ceea ce este orînduit în chip general.

§ 243

Cînd societatea civilă se găseşte în plină activitate şi nu întîmpină obstacole, atunci într-însa *populaţia* este în *creştere* şi, o dată cu ea, *industria*. — Prin *generalizarea* legăturii între oameni, datorită trebuinţelor lor şi a modurilor de a produce şi procura mijloacele pentru satisfacerea acestora, creşte pe de o parte *acumularea de bogăţii*, căci din această îndoită generalitate se scoate cel mai mare cîştig —, aşa cum pe de altă parte creşte *specificarea* şi *limitarea* muncii particulare, şi prin aceasta *dependenţa* şi *lipsa* clasei legate de această muncă, lipsă din care urmează incapacitatea de a simţi şi a se bucura de celelalte libertăţi, şi cu deosebire de avantajele spirituale ale societăţii civile.

§ 244

Căderea unei mari mase sub nivelul unui anumit mod de 296
subzistenţă, care se stabileşte de la sine drept necesar pentru un membru al societăţii, — şi prin aceasta, pierderea în sînul ei a sentimentului dreptului, a legitimităţii şi onoarei de a subzista prin activitate şi muncă proprie, — duce la apariţia *plebei*, care, la rîndul ei, atrage după sine uşurinţa şi mai mare a concentrării de bogăţii disproporţionate, în mîini puţine.

Adaus. Cel mai coborît mod de subzistență, acela al plebei, se stabilește de la sine : acest minim totuși este deosebit la diferite popoare. În Anglia chiar cel mai sărac crede că își are dreptul său, și acesta reprezintă cu totul altceva decît dreptul cu care se mulțumesc săracii din alte țări. Sărăcia în sine nu face pe nimeni plebe : aceasta se definește abia prin mentalitatea care e legată de sărăcie, prin revolta interioară împotriva bogaților, împotriva societății, guvernămîntului etc. Mai departe, de ea e legat faptul că omul care e redus la o viață de hazard devine ușuratec și se ferește de muncă, ca de exemplu Lazzaronii din Neapole. Se naște în plebe astfel răul că ea nu posedă onoarea de a-și cîștiga subzistența prin munca ei, și totuși își afirmă dreptul de a-și găsi subzistența. În fața naturii nici un om nu își poate afirma vreun drept, în starea de societate însă, lipsa dobîndește îndată forma unei nedreptăți ce se face unei clase sau alteia. Importanta întrebare, cum se poate veni în ajutor sărăciei, este o întrebare care agită și chinuiește cu deosebire societățile moderne.

§ 245

Dacă s-ar impune clasei mai bogate sarcina directă, sau dacă s-ar găsit în vreo altă proprietate publică (spitale, fundații, mănăstiri bogate) mijloacele directe care să mențină masa
297 pornită spre mizerie, la nivelul modului ei normal de viață, atunci subzistența celor nevoiași ar fi asigurată, fără a fi mijlocită prin muncă, — ceea ce ar fi împotriva principiului societății civile și a sentimentului indivizilor despre independența și onoarea lor ; dacă însă ea ar fi mijlocită prin muncă (a cărei ocazie i-ar fi oferită), atunci cantitatea produselor s-ar mări, — exces în care tocmai, ca și în lipsa consumatorilor deveniți ei înșiși relativ producători, constă răul, care în ambele feluri nu face decît să se mărească. Reiese astfel de aici cum, cu tot *surplusul* ei de *bogăție*, societatea civilă (burgheză) nu este îndeajuns de bogată, — adică *nu posedă*

suficientă avuție pentru a evita excesul de sărăcie și nașterea plebei.

Fenomenele acestea se pot studia, în mare, în exemplul Angliei, și mai precis, în rezultatele pe care le-au avut taxa săracilor, fundații nemăsurate și o tot atît de fără margini binefacere privată, — înainte de orice însă suprimarea corporațiilor. Cel mai direct mijloc împotriva sărăciei, și cu deosebire împotriva lepădării rușinei și a onoarei, bazele subiective ale societății, ca și împotriva lenei și a risipei, din care se naște plebea, s-a dovedit a fi, în Anglia însăși (mai ales în Scoția), lăsarea săracilor în voia destinului lor, reducîndu-i la cerșitul public.

§ 246

Prin dialectica aceasta a ei, societatea civilă este mînată afară, dincolo de sine, de societatea aceasta determinată mai întîi, spre a-și căuta afară dintr-însa, la alte popoare, care îi sînt inferioare în mijloacele pe care ea le posedă în exces, sau în genere în industriozitate etc., consumatori, și astfel mijloacele necesare de subzistență.

§ 247

Dacă pentru principiul vieții familiale condiția o constituie pămîntul, terenul solid pe care locuiește și pe care-l muncește, pentru industrie în schimb, marea este elementul natural care o îmbie către exterior. În goana după cîștig, prin faptul că îl expune pericolului, industria se ridică în același timp deasupra cîștigului și schimbă fixarea și aderența la glie și la cercurile mărginite ale vieții civile, plăcerile și dorințele ei, cu elementul fluidității, al pericolului și al expunerii la ruină. În felul acesta ea pune deci, prin acest cel mai 298

întins mediu de legătură, țări îndepărtate în relații de schimb,— raport juridic care introduce contractul, — acest schimb constituind în același timp mijlocul de cultură cel mai important și dînd comerțului semnificația lui universal istorică.

Că fluviile nu sînt granițe naturale, cum au ajuns în timpuri mai noi să fie considerate, ci dimpotrivă, că ele ca și marea unesc pe oameni, că gîndul pe care îl exprimă Horațiu cînd spune *(Carm.,* I 3) :

...deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras,...

nu este just, o dovedesc nu numai bazinele fluviilor care sînt locuite de o singură semințe, sau de un singur popor, ci și, de pildă, raporturile de odinioară ale Greciei, Ionici și Greciei Mari, — ale Bretaniei și Marii Britanii, ale Danemarcii, Norvegiei, Suediei, Finlandei, Letoniei etc., — în opoziție mai ales cu legătura mai mică dintre locuitorii coastelor și cei din ținuturile interioare. — Ca să înțelegem ce important mijloc de cultură constituie legătura cu marea, nu avem decît să comparăm sub acest raport națiunile unde a înflorit industria, cu națiunile care și-au interzis navigația, și care,
299 ca Egiptenii și Inzii, sufocate în sine, s-au cufundat în cele mai groaznice și mai abjecte superstiții, — precum și cît se străduiesc să ajungă la mare toate națiunile mari și doritoare de progres.

§ 248

Lărgirea acestei legături oferă totodată societății mijlocul colonizării, spre care — fie că e sporadică, fie că e sistematică, — societatea civilă dezvoltată este mînată, și prin care, pe de o parte ea procură unei părți din populația sa putința

de a se întoarce la principiul familial, pe un teritoriu nou, pe de altă parte își procură astfel sine însesi o piață nouă și un cîmp deschis muncii și vredniciei sale.

Adaus. Societatea civilă este mînată să fundeze colonii. Înmulțirea populației are deja pentru sine acest efect, — mai ales însă atunci cînd producția întrece nevoile consumației, ia naștere o mulțime care nu își poate agonisi mijloacele de satisfacere a nevoilor prin muncă. Colonizare sporadică se produce cu deosebire în Germania. Coloniștii se îndreaptă spre America, Rusia, rămîn fără legătură cu patria și astfel nu aduc acesteia nici un folos. A doua colonizare, cu totul deosebită de cea dintîi, este cea sistematică. Ea este provocată de către stat, cu conștiința și reglementarea modului potrivit de înfăptuire a ei. Modul acesta de colonizare a apărut în chipuri variate la cei vechi, și cu deosebire la Greci, la care munca grea nu era treaba cetățeanului, activitatea lui îndreptîndu-se mai degrabă spre treburile publice. Cînd însă populația creștea într-atîta încît se putea ivi nevoia de a i se purta de grijă, atunci tineretul era trimes într-o regiune nouă, care uneori era aleasă în mod special, alteori însă lăsată la voia descoperirii ei. În timpurile mai noi, coloniilor nu li s-au acordat drepturi egale cu acelea ale locuitorilor din patria-mamă, și de aici au rezultat războaie și în cele din urmă emancipări 300
din această stare, cum arată istoria coloniilor engleze și spaniole. Liberarea coloniilor se dovedește ea însăși drept cel mai mare avantaj pentru statul-mamă, după cum liberarea sclavilor prezintă cel mai mare avantaj pentru stăpîn.

§ 249

Privegherea administrativă realizează și conservă universalul conținut în particularitatea societății civile, mai întîi sub forma unei o r d i n i și a unui d i s p o z i t i v e x t e r i o r, destinat protecției și siguranței mulțimii de scopuri și interese particulare care își au subzistența lor în acest universal ; așa cum totodată, ca îndrumătoare superioară, ea poartă grijă de interesele (§ 246) ce trec dincolo de această societate. Întrucît

însă, potrivit Ideii, particularitatea însăşi face din acest universal imanent intereselor ei un scop şi un obiect al voinţei şi al activităţii sale, eticul se întoarce deci, ca imanent, înapoi în societatea civilă; aceasta constituie destinaţia corporaţiei.

b) CORPORAŢIA

§ 250

Starea agricultorilor îşi are, datorită caracterului substanţial al vieţii ei de familie şi de natură, în ea însăşi, nemijlocit, universalul ei concret, în care ea trăieşte; starea universală are în destinaţia ei universalul, pentru sine, ca scop al activităţii şi teren al ei. Starea mijlocie între amîndouă, starea industriei, este orientată esenţial către particular, şi de aceea, ei cu deosebire îi este proprie corporaţia.

§ 251

Munca în societatea civilă se divide, după natura particularităţii ei, în ramuri deosebite. Întrucît acest element identic
301 în sine, din particularitate, ajunge la existenţă ca element comun, în întovărăşire, — la rîndul lui scopul egoist, îndreptat către particularul său, se sesizează şi acţionează în acelaşi timp ca universal, şi membrul societăţii civile este, potrivit abilităţii lui particulare, membru al corporaţiei; — scopul general al acesteia este astfel cu totul concret şi nu are altă sferă mai largă decît cea care se află în meserie, în ocupaţia şi interesul propriu.

§ 252

Corporația are, potrivit acestei determinări, dreptul să se îngrijească, sub supravegherea puterii publice, de interesele ei proprii, cuprinse înăuntrul celorlalte, să admită membrii în sînul ei, după calitatea obiectivă a abilității și a onestității lor, într-un număr determinat de conjunctura generală, și să poarte grijă de membrii ei în ce privește accidentele care pot surveni, precum și în privința formației lor profesionale, pentru a fi apți să-i fie repartizați; — în genere, să intervină pentru ei, ca o a doua familie, poziție care pentru societatea civilă generală, mai depărtată de indivizi și de necesitățile lor particulare, rămîne mai puțin definită.

Omul profesiei, meseriașul, se deosebește de lucrătorul cu ziua, ca și de muncitorul gata să îndeplinească un serviciu întîmplător, izolat. Cel dintîi, *maistrul*, sau cel care vrea să devină maistru, este membru al întovărășirii nu în vederea unui cîștig izolat, întîmplător, ci în ce privește *întreaga* sferă, universalul subzistenței sale particulare. — *Privilegiile*, ca drepturi ale unei ramuri a societății civile alcătuind o corporație, se deosebesc de privilegiile propriu-zise, potrivit etimologiei lor, prin aceea că cele din urmă sînt excepții de la regula generală, la întîmplare, cele dintîi însă nu sînt decît determinări legiferate, cerute de însăși *natura particularității* unei ramuri esențiale a societății.

§ 253

În corporație familia nu-și *are* numai baza ei solidă, ca 302
asigurare a subzistenței, condiționată de *capacitate* și *avere* stabilă (§ 170), ci ambele sînt totodată *recunoscute*, astfel încît membrul unei corporații nu are nevoie să-și dovedească destoinicia și faptul că se descurcă și o scoate la capăt onorabil, că el este *ceva*, prin nici o altă *certifi-*

care exterioară. Este astfel recunoscut totodată că el aparține unui întreg, care este el însuși un mădular al societății generale, și că el nutrește interes pentru scopul neegoist al acestui întreg și se ostenește pentru el ; — el își are astfel în breasla căreia îi aparține cinstea sa.

Instituția corporației răspunde astfel, prin asigurarea aceasta a avutului, introducerii muncii agricole și a proprietății private, într-o altă sferă (§ 230, remarca). — Dacă trebuie să deplîngem luxul și mania risipei la clasele care practică industria, excese de care este legată nașterea plebei (§ 244), nu trebuie, pe deasupra, să se uite, lăsînd la o parte alte cauze (de ex. faptul că munca devine din ce în ce mai mecanică), — temeiul etic expus mai sus. Fără a fi membru al unei corporații recunoscute de lege (și numai întrucît e legal recunoscută o comunitate constituie o corporație), individul este lipsit de cinstea condiției profesionale *(Standesehre)*, redus prin izolarea lui la latura egoistă a meșteșugului, suzistența sa și bucurarea de bunuri nu au stabilitate. El va căuta prin urmare să dobîndească recunoașterea sa prin demonstrări exterioare ale succeselor sale în meserie, — demonstrări care sînt fără hotar, întrucît o viață potrivit condiției proprii nu poate avea loc acolo unde această condiție nu există, — căci în societatea civilă numai comunitatea constituită și recunoscută prin lege există ; — el nu își întocmește deci un mod de viață
303 adecvat lui, de un ordin mai general. — În corporație, asistența pe care o primește sărăcia își pierde latura accidentalității sale, precum și ceea ce este, fără dreptate, umilitor în ea, — iar bogăția, în datoria pe care și-o îndeplinește față de comunitate, își pierde trufia și este scutită de invidia, care se pot naște — cea dintîi în posesor, cea din urmă în ceilalți; onestitatea își dobîndește astfel adevărata ei recunoaștere și cinstire.

§ 254

În corporație se află o limitare a așa-numitului drept natural, de a-ți exercita îndemînarea și de a-ți agonisi astfel

cîştigul cuvenit, numai întrucît într-însa acestea primesc o orientare rațională, anume întrucît ele sînt liberate de opinia proprie şi de accidentalitate, de pericolul pentru sine şi pentru ceilalți, — fiind recunoscute, consolidate şi totodată ridicate pe treapta unei activități conştiente în serviciul unui scop comun.

§ 255

Alături de *familie*, *corporația* constituie a doua rădăcină a statului, rădăcina lui *etică*, avîndu-şi temeiul în societatea civilă. Prima conține momentele particularității subiective şi universalității obiective, în *unitate substanțială*; a doua însă, conține aceste momente — care în societatea civilă sînt mai întîi dezbinate, ca particularitate *reflectată în sine* a trebuinței şi a folosinței şi ca universalitate juridică abstractă — unite în chip interior, astfel încît în această unire bunăstarea particulară se află ca drept şi este realizată.

Caracterul sfînt al căsătoriei şi onoarea în corporație sînt cele două momente, axele în jurul cărora se învîrteşte dezorganizația proprie societății civile.

Adaus. Dacă în timpul din urmă corporația a fost abolită, lucrul acesta are sensul că individul trebuie să-şi poarte singur de grijă. Chiar însă dacă se poate acorda aceasta, totuşi datoria individului de a-şi procura singur cîştigul nu este sus- 304
pendată prin corporație. În statele noastre moderne cetățenii au numai o participare limitată la treburile generale ale statului: este însă necesar să se acorde omului, ca subiect etic, dincolo de scopul lui privat, o activitate universală. Universalul acesta, pe care statul modern nu i-l oferă întotdeauna, omul îl găseşte în corporație. Am văzut mai înainte că individul, îngrijindu-se în societatea civilă de sine, acționează şi pentru alții. Această necesitate inconştientă însă nu este de ajuns: acțiune etică, pătrunsă de cugetare şi conştientă, ea

devine abia în corporație. Negreșit, deasupra acesteia trebuie să se afle controlul mai înalt al statului, căci altfel ea s-ar osifica, s-ar închide în sine și ar deveni o coterie mizerabilă. În și pentru sine însă corporația nu este o coterie închisă: ea este dimpotrivă transfigurarea etică a profesiunii, care subzista izolată, ridicarea ei într-un cerc în care ea cîștigă putere și onoare.

§ 256

Ca limitat și finit, scopul corporației își are adevărul lui — întocmai ca separația proprie rînduielii exterioare administrative (polițienești) și identitatea relativă a acesteia — în scopul în și pentru sine *universal*, și în realitatea absolută a acestuia; de aceea sfera societății civile se preface în *stat*.

Orașul și ogorul, cel dintîi sediul industriei burgheze, al reflexiei care se consumă în sine și se izolează, — al doilea, sediul etosului rezemat pe natură, — indivizii care își mijlocesc conservarea proprie în raportul lor cu alte persoane juridice, și familia, — alcătuiesc cele două momente, încă ideale, din care *se naște* statul ca fiind adevăratul lor *temei*; — dezvoltarea aceasta a etosului nemijlocit,
305 trecînd prin sfîșierea societății burgheze, ca să ajungă la stat, care se arată a fi adevăratul lor temei, și numai o atare dezvoltare, este *demonstrarea științifică* a conceptului statului. — Deoarece în mersul conceptului științific statul apare drept *rezultat*, în timp ce el se dovedește a fi *adevăratul* temei, acea *mijlocire* și acea aparență *se suspendă* și ea, devenind *nemijlocire*. Statul este de aceea, în realitate, ceea ce *e prim* în genere; în sînul lui abia, familia se dezvoltă ca să devină societate civilă, și ideea statului ea însăși este aceea care se divide în aceste două momente; în dezvoltarea societății civile, substanța etică își dobîndește *forma ei infinită*, care conține în sine cele două momente: 1) acela al *distingerii* infinite pînă la *ființarea-în-sine*, ființînd pentru sine, a conștiinței-de-sine, și 2) acela al formei *universa-*

lităţii, care se găseşte în cultură, al formei gîndului, prin care spiritul îşi este obiectiv şi real sieşi în legi şi instituţii, — voinţa gîndită a sa, ca totalitate organică.

SECŢIUNEA A TREIA

STATUL

§ 257

Statul este realitatea Ideii etice, — spiritul etic, ca voinţa substanţială revelată, lămurită sie însăşi, care se gîndeşte şi se cunoaşte pe sine şi care aduce la îndeplinire aceea ce ea ştie şi în măsura în care o ştie. În datină *(Sitte)*, el îşi are existenţa nemijlocită, iar în conştiinţa-de-sine a individului, în ştiinţa şi activitatea acestuia, existenţa sa mijlocită, — aşa cum individul, prin simţămîntul său etic, are în stat, ca fiind esenţa sa, scopul şi produsul activităţii sale, libertatea 306
sa substanţială.

Penaţii sînt zeii interiori, subterani, — spiritul poporului (Atena) este divinul care se cunoaşte pe sine şi se voieşte; pietatea este sentimentul şi etosul ce se reculege în sentiment, — virtutea politică, în schimb, este voinţa închinată scopului fiinţînd în şi pentru sine, scopului gîndit.

§ 258

Statul, ca realitate a voinţei substanţiale, pe care el o posedă în conştiiţa-de-sine particulară înălţată la universalitatea sa, este raţionalul în şi pentru sine. Unitatea aceasta substanţială îşi este scop sieşi, absolut, neclintit, în care libertatea ajunge la dreptul ei suprem, după cum acest

scop ultim își păstrează îndreptățirea supremă în fața indivizilor, a căror *supremă datorie* este ca ei să fie membri ai statului.

Cînd statul este confundat cu societatea civilă și se reduce destinația lui la siguranța și apărarea proprietății și a libertății personale, atunci *interesul indivizilor singulari*, ca atare, este scopul suprem în vederea căruia ei sînt reuniți, — și de aici rezultă, tot astfel, că a fi membru al statului este ceva ce atîrnă de bunul lor plac. — Statul stă însă în cu totul alt raport cu individul ; în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuși nu are obiectivitate, adevăr și caracter etic decît întrucît el este un membru al statului. *Reunirea* ca atare este ea însăși adevăratul conținut și scop, și destinația indivizilor este ca ei să ducă o viață universală ; satisfacerea particulară mai departe a lor, activitatea, conduita lor particulară, are ca punct de plecare și ca rezultat acest element substanțial și universal-valabil. — Rațională, considerată abstract, constă în genere în unitatea universalității și a singularității, care se întrepătrund ;
307 iar aici, concret, — potrivit conținutului, în unitatea libertății obiective, adică a voinței substanțiale universale, și a libertății subiective, aparținînd cunoașterii individului și voinței sale care urmărește scopuri particulare, — și de aceea, potrivit formei, într-o activitate ce se determină potrivit unor legi și principii *gîndite*, adică *universale*. — Ideea aceasta este ființa în și pentru sine veșnică și necesară a spiritului. — Care e însă, sau care a fost originea *istorică* a statului în genere, sau mai degrabă a fiecărui stat particular, a drepturilor și determinărilor sale, — dacă el s-a născut din raporturi patriarhale, din teamă sau din încredere, din corporație etc., — și cum s-a înțeles și s-a fixat în conștiință principiul pe care se întemeiază aceste drepturi : ca principiu divin, drept pozitiv sau contract, obicei etc., — aceasta nu privește Ideea statului însuși, ci este, sub raportul cunoașterii științifice de care singură este vorba aici, ca latură fenomenală, o chestiune istorică ; în ce privește autoritatea unui stat real, în măsura în care ea face apel la temeiuri, acestea sînt luate din formele dreptului valabil într-însul. Considerarea filozofică are de-a face numai cu in-

teriorul tuturor acestor lucruri, cu conceptul gîndit. În urmărirea acestui concept, Rousseau are meritul de a fi pus la baza statului un principiu care, nu numai potrivit formei sale, (ca bunăoară instinctul sociabilității, autoritatea divină), ci potrivit conținutului, este gînd, mai exact gîndirea însăși, anume voința. Numai că, deoarece el a luat voința numai în forma determinată a voinței singulare (cum a făcut după el și Fichte), și a înțeles voința generală, nu ca ceea ce este în și pentru sine rațional în voință, ci doar ca elementul comun care rezultă din
308 această voință singulară, ca voință conștientă: reunirea individilor în stat devine un contract, care are la bază bunul lor plac, opinia și consimțămîntul explicit arbitrar; — de unde urmează celelalte consecințe pe care le trage intelectul abstract, ruinînd divinul subzistent în și pentru sine, autoritatea absolută și maiestatea acestuia. Ajunse stăpîne pe putere, aceste abstracții au dus, de aceea, pe de o parte la monstruosul spectacol, — primul de cînd avem știință despre neamul omenesc —, al încercării de a întocmi un stat mare și real, după dărîmarea a tot ce subzista și era dat în el, cu totul de la început, pornind numai de la gînd, și al voinței de a-i da ca bază singur raționalul prezumat; — pe de altă parte, deoarece acestea sînt numai abstracții lipsite de Idee, ele au transformat încercarea aceasta în evenimentul cel mai groaznic și mai strigător. — Împotriva principiului voinței singulare trebuie amintit conceptul fundamental, acela că voința obiectivă este ceea ce e rațional în sine, în conceptul său, fie că el este cunoscut de către indivizi și voit de liberul lor arbitru, fie că nu este; — că latura opusă, subiectivitatea libertății, cunoașterea și voința, care singură este reținută în acel principiu, nu conține decît unul din momente, de aceea numai unilateral, ale Ideii voinței raționale, care este rațională numai prin aceea că ea este deopotrivă în sine, după cum este pentru sine. — Cealaltă atitudine opusă gîndului de a considera în cunoaștere statul ca ceva rațional, pentru sine, este aceea de a considera exterioritatea manifestărilor, hazardul trebuinței, al nevoii de ocrotire, al puterii, al bogăției etc., nu ca momentele dezvoltării istorice, ci drept substanță a statului. Singularitatea indivizilor constituie tot astfel, și aici, principiul cunoașterii, totuși nu cel puțin gîndul

309 acestei singularități, ci dimpotrivă singularitățile empirice, potrivit proprietăților lor accidentale, forță și slăbiciune, bogăție și sărăcie etc. Fără îndoială, hotărîrea de a nu lua în seamă ceea ce este infinit și rațional în și pentru sine, în stat, și de a exclude din înțelegerea naturii lui interne gîndul, nu a apărut niciodată în stare atît de pură, ca în cartea d-lui von Haller: *Restaurarea științelor statului*, — căci în toate încercările de a sesiza esența statului, oricît ar fi principiile de unilaterale și de superficiale, intenția însăși de a înțelege statul în conceptul său aduce cu sine gînduri, determinații universale; aici însă nu numai că se renunță, în chip conștient, la conținutul rațional care este statul, și la forma gîndului, ci se și atacă pasionat atît unul cît și celălalt. O parte din influența largă pe care — după cît ne asigură d-l v. Haller — au avut-o principiile sale, această Restaurare o datorește fără îndoială împrejurării că în expunere el a știut să se abțină de la orice gînd, și a știut să păstreze astfel întregul de la un capăt la altul fără gînduri; în adevăr, în felul acesta dispare încurcătura și turburarea, care slăbesc impresia unei expuneri în care, printre ceea ce este accidental, se amestecă apelul la substanțial, printre ceea ce este pur empiric și exterior, invocația universalului și a rationalului, — și astfel, în sfera lucrurilor sărace și lipsite de valoare, aduce aminte de ce este înalt și infinit. — Consecventă fără îndoială această expunere este, căci întrucît în locul substanțialului este considerată ca esență a statului sfera accidentalului, cînd e vorba de un astfel de conținut consecvența constă tocmai în inconsecvența totală a lipsei oricărui gînd, care merge înainte fără să se uite înapoi și se găsește tot atît de acasă, în contrariul lucrurilor pe care o clipă mai
310 înainte la aprobase *.

* Cartea amintită este, datorită caracterului arătat, originală în felul ei. Supărarea autorului ar putea avea pentru sine ceva nobil, căci ea a luat foc de la teoriile false amintite mai înainte, pornite cu deosebire de la Rousseau, și mai ales de la încercarea de realizare a lor. Dar pentru a se salva, d-l v. Haller s-a precipitat într-o poziție contrară, care constituie o lipsă totală de gînduri, și în care din această pricină nu poate fi vorba de conținut valabil, — anume în ura cea mai amarnică împotriva legilor, împotriva oricărei legiferări, împotriva oricărui drept determinat în chip expres prin lege. Ura contra legii, contra dreptului determinat prin lege este șiboletul (lozinca) prin

Adaus. Statul în şi pentru sine este întregul etic, realizarea libertăţii, şi este scopul absolut al raţiunii ca libertatea să fie reală. Statul este spiritul care se află în lume şi se realizează într-însa cu conştiinţă, în timp ce în natură el nu se realizează decît ca „altul" său, ca spirit care doarme. Numai 311 312 313

---

care se dezvăluie fanatismul, imbecilitatea şi ipocrizia bunelor intenţii, şi ele arată fără greş ceea ce sînt, oricare ar fi vestmintele în care ar căuta să se îmbrace —. O originalitate ca cea halleriană este totdeauna un fenomen ce merită să fie reţinut, şi pentru aceia dintre cititorii mei care încă nu cunosc cartea, voi prezenta cîteva extrase ca probă. După ce d-l v. H. (p. 342 şi urm., vol. I) şi-a stabilit principiul său fundamental, anume că, „aşa cum în ceea ce nu are viaţă, lucrul mai mare dă la o parte pe cel mai mic, cel mai puternic pe cel mai slab etc., tot astfel între animale, şi apoi între oameni, se repetă aceeaşi lege, sub forme mai nobile" (ba uneori chiar puţin nobile!), şi că deci „aceasta este ordinea veşnică, neschimbătoare pusă de Dumnezeu, ca cel mai puternic să domnească, că el trebuie să domnească şi totdeauna va domni"; — se vede chiar de aici, şi tot astfel din ceea ce urmează, în ce sens este înţeleasă aici puterea, nu ca putere a ceea ce este drept şi a ceea ce e etic, ci ca putere accidentală a naturii; — el documentează deci aceasta mai departe, printre alte temeiuri, cu acela (p. 365 şi urm.) că natura a orînduit cu admirabilă înţelepciune, ca tocmai sentimentul propriei superiorităţi să înnobileze irezistibil caracterul şi să favorizeze dezvoltarea tocmai a acelor virtuţi care sînt mai necesare subalternilor. El întreabă într-o întinsă peroraţie de retorică şcolară, dacă în domeniul ştiinţelor, „oare cei tari sau cei slabi sînt aceia care abuzează mai mult de autoritate şi de încredere, în scopuri josnice, egoiste şi spre ruina oamenilor încrezători; dacă între oamenii de legi, nu cumva maiestrii versaţi în ştiinţă sînt avocaţii şi chiţibuşarii care înşeală speranţa clienţilor credili, fac albul negru şi negrul alb, abuzează de legi transformîndu-le în vehicul al nedreptăţii, duc pe cei care au nevoie de protecţia lor, la sapă de lemn, şi sfîşie mielul nevinovat ca nişte ulii flămînzi etc." D-l v. H. uită aici că el foloseşte retorica aceasta tocmai în sprijinul tezei că domnia celui mai puternic este ordinea veşnică a lui Dumnezeu, ordinea după care uliul sfîşie mielul nevinovat, aşadar că cei mai puternici, datorită cunoaşterii legilor, procedează foarte drept cînd jefuiesc pe cei încrezători, care au nevoie de apărare, întrucît aceştia sînt cei slabi. Ar fi să cerem însă prea mult, dacă am voi să se împace două gînduri, acolo unde nu se găseşte nici măcar unul. — Că d-l v. Haller este duşman al codurilor se înţelege de la sine; legile civile sînt după el, pe de o parte „inutile, întrucît ele se înţeleg de la sine, din legea naturală"; s-ar fi cruţat, de cînd există statul, multă osteneală cheltuită în legiferare şi în coduri, şi care se mai cheltuieşte încă pentru aceste lucruri şi pentru studiul dreptului scris, dacă lumea s-ar fi oprit de totdeauna la gîndul temeinic că totul se înţelege de la sine; — pe de altă parte,

ca prezent în conştiinţă, cunoscîndu-se pe sine însuşi ca obiect existent, el este statul. Cînd e vorba de libertate nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa-de-sine-singulară, ci numai de la esenţa conştiinţei-de-sine, căci, fie că omul o ştie sau că nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere

---

legile nu sînt date, propriu vorbind, persoanelor private, ci sînt date ca instrucţii pentru judecătorii subalterni, pentru a li se aduce la cunoştinţă voinţa preşedintelui curţii. Calea judecăţii (vol. I, p. 297; partea I, p. 254 şi în alte locuri) nu este, în orice caz, o datorie a statului, ci un act de bunăvoinţă, anume o acţiune de ajutorare din partea unora mai puternici, şi este doar ceva suplimentar; printre mijloacele de asigurare a dreptăţii ea nu este cel mai desăvîrşit, dimpotrivă ea este nesigură, lipsită de certitudine, singurul mijloc pe care ni-l lasă juriştii mai noi, — mijloc care ne lipseşte de celelalte trei mijloace, tocmai cele care duc mai iute şi mai sigur la ţintă, şi pe care natura prietenă le-a dat omului, în afara celui dintîi, ca asigurare a libertăţii sale în faţa justiţiei; — şi acestea trei sînt (ce vă închipuiţi?): 1) „urmarea de către noi a legii naturale şi recomandarea ei, 2) rezistenţa împotriva nedreptăţii, 3) fuga, cînd nu există altă scăpare". (Cît sînt de duri juriştii în comparaţie cu binevoitoarea natură!). — „Legea naturală, divină însă, pe care (vol. I, p. 292) natura plină de bunătate a dat-o fiecăruia, este: să cinsteşti în fiecare om, un semen al tău (după principiul autorului ea ar trebui să fie: onorează pe cel care nu îţi este asemenea ţie, ci care este mai puternic); nu ofensa pe nimeni, dacă el nu te-a ofensat; nu pretinde de la el nimic ce el nu îţi este dator (dar ce îţi este el dator?), ba mai mult: iubeşte pe aproapele tău şi vino-i în ajutor oriunde poţi". — Inculcarea în suflete a acestei legi urmează să facă de prisos legiferarea şi constituţia. Ar fi curios de văzut cum îşi explică d-l v. H. faptul că totuşi, cu toată inculcarea aceasta, au apărut în lume legislaţii şi constituţii! — În vol. III, p. 362 şi urm., d-l autor ajunge la „aşa-numitele libertăţi naţionale", — adică legile politice şi constituţionale ale naţiunilor; fiece drept determinat prin lege s-a numit, în sensul acesta mare, o libertate; — el spune despre aceste legi, printre altele, că „de obicei, conţinutul lor este cu totul neînsemnat, oricît de mare preţ s-ar pune în cărţi asupra unor atare libertăţi înscrise în documente". Cînd vezi apoi că legiuirile de care vorbeşte autorul sînt libertăţile naţionale ale Stărilor Reichului German, ale naţiunii engleze — Charta Magna, „care însă este puţin citită şi, datorită expresiilor învechite, cu atît mai puţin înţeleasă", the Bill of rights etc. —, acelea ale naţiunii ungare etc.: atunci te minunezi să afli că aceste achiziţii, socotite pînă acum atît de importante, sînt ceva fără importanţă, şi că la aceste naţiuni se pune preţ numai în cărţi pe legile lor, — legi care totuşi au jucat un rol în fiece parte de îmbrăcăminte pe care o poartă indivizii, în fiece bucată de pîine pe care o mănîncă, şi care intervin încă toate în fiecare zi şi în fiecare oră. — Des-

independentă în care indivizii singulari sînt numai momente : statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume ; temeiul statului este puterea raţiunii care se realizează ca voinţă. Cînd vorbim de Ideea statului nu trebuie să avem în faţa ochilor state particulare, nici instituţii particulare, — trebuie dimpotrivă să considerăm pentru sine Ideea, acest Dumnezeu real. Fiece stat, chiar dacă după principiile pe care le admitem noi l-am declara rău, chiar dacă recunoaştem la el cutare sau cutare defect, — are într-însul totdeauna, mai ales cînd aparţine statelor dezvoltate ale timpului nostru, momentele esenţiale ale existenţei sale. Fiindcă însă e mai uşor să descoperi defecte,

---

pre codul general prusian, ca să mai amintim şi de acesta, d-l von Haller vorbeşte deosebit de rău (vol. I, p. 185 şi urm.). întrucît greşeli izvorîte din lipsuri filozofice (nu este cel puţin vorba încă de filozofia kantiană, împotriva căreia d-l v. H. se ridică cel mai amarnic) şi-au dovedit influenţa de necrezut asupra lui ; printre altele, mai ales prin faptul că într-însul se vorbeşte despre stat, despre domeniul statului, scopul statului, despre capul suprem al statului, despre datorii ale capului suprem etc. Cel mai supărător i se pare d-lui v. Haller „dreptul de a pune dări asupra averii private a persoanelor, asupra industriei lor, a produselor şi consumaţiei, pentru a acoperi nevoile statului ; — deoarece regele însuşi, de vreme ce avutul statului, nu este calificat drept proprietate privată a principelui, ci drept avut al statului, şi tot astfel cetăţenii prusieni nu mai posedă nimic propriu, nici trupul, nici bunurile lor, şi toţi supuşii sînt după lege robi, — căci nu le este îngăduit să se sustragă de la serviciul datorit statului".

După toate aceste cruditâţi de necrezut, nimic nu poate fi mai comic decît emoţia cu care d-l v. Haller descrie inexprimabila sa bucurie în faţa descoperirilor sale (vol. I, prefaţa) — „O bucurie pe care nu o poate simţi decît prietenul adevărului, cînd după cercetare onestă el cîştigă convingerea că a aflat oarecum (fireşte doar oarecum !) sentinţa pronunţată de natură, cuvîntul lui Dumnezeu însuşi" (dimpotrivă, cuvîntul lui Dumnezeu deosebeşte cu totul explicit revelaţiile sale, de sentinţele naturii şi ale omului natural), — „cum, plin de admiraţie pură, ar fi voit să cadă în genunchi, un rîu de lacrimi de bucurie i-a curs din ochi şi astfel a luat naştere în el religiozitatea vie" ; — din religiozitate, d-l v. H. ar fi trebuit mai degrabă să plîngă ca în faţa celei mai aspre pedepse a lui Dumnezeu ; căci ce se poate întîmpla omului mai rău, decît ca el să se fi abătut într-atîta de la gîndire şi de la ce e raţional, — de la cinstirea legilor şi de la înţelegerea importanţei nesfîrşite, divine a faptului că datoriile statului şi drepturile cetăţenilor, precum şi drepturile statului şi datoriile cetăţenilor, sînt determinate prin lege, — încît să ia absurdul drept cuvînt al lui Dumnezeu.

decît să sesizezi conceptul a ceea ce este afirmativ, — se cade uşor în greşeala de a se uita, din pricina unor laturi izolate, însuşi organismul interior al statului. Statul nu este o operă a artei, el se află în lume, aşadar în sfera voinţei arbitrare, a accidentului şi a greşelii ; o conduită rea îl poate desfigura sub multe laturi. Totuşi chiar omul cel mai urît, criminalul, un bolnav şi un schilod este încă un om care trăieşte ; afirmativul din el, viaţa, subzistă cu tot defectul, şi de acest afirmativ este vorba aici.

§ 259

Ideea statului are : *a)* realitate nemijlocită şi este statul individual, ca organism ce se raportează la sine, constituţie sau drept public intern ;

b) ea devine raportul statului singular cu alte state, — drept public exterior ;

314 *c)* ea este Ideea universală ca gen şi ca putere absolută peste statele individuale, spiritul, care îşi dă realitatea sa în procesul istoriei lumii.

Adaus. Statul ca real este în chip esenţial stat individual şi mai departe, în plus stat particular. Individualitatea trebuie deosebită de particularitate : ea este moment al Ideii statului însuşi, în timp ce particularitatea aparţine istoriei. Statele ca atare sînt independente unele de altele şi raportul lor nu poate fi deci decît un raport exterior, astfel încît deasupra lor trebuie să se afle un al treilea element care să le lege. Acest al treilea este spiritul, care îşi dă realitate în istoria lumii şi constituie judecătorul absolut peste ea. E adevărat, mai multe state pot constitui, aliindu-se, un fel de tribunal peste altele, pot lua naştere confederări de state, ca de pildă Sfînta Alianţă, dar acestea sînt numai relative şi mărginite, ca şi pacea veşnică. Singurul judecător absolut, care se impune totdeauna faţă de particular, este spiritul fiinţînd în şi pentru sine, care se înfăţişează în istoria lumii ca fiind universalul şi genul ce acţionează într-însa.

A. DREPTUL PUBLIC INTERN

§ 260

Statul este realitatea libertății concrete; libertatea concretă constă însă în faptul că singularitatea personală și interesele ei particulare își află deopotrivă dezvoltarea lor deplină și recunoașterea dreptului lor pentru sine (în sistemul familiei și al societății civile), după cum totodată ele se transformă, pe deoparte, prin ele înseși, în interes al universalului, pe de altă parte recunosc cu știință și voință universalul, și anume ca fiind propriul lor spirit substanțial, și acționează în serviciul lui, ca fiind [315] scopul ultim al lor, — astfel încît, nici universalul să nu se afirme și să nu fie înfăptuit fără interesul, știința și voința particulară, nici indivizii să nu trăiască doar pentru acestea, ca persoane particulare, și să nu voiască, în același timp, în și pentru universal, să aibă o activitate conștientă de acest scop. Principiul statelor moderne are tăria și adîncimea imensă de a îngădui principiului subiectivității să se desăvîrșească pentru sine, ca extrem independent al particularității personale, și totodată să-l întoarcă înapoi în unitatea substanțială și astfel să conserve în el însuși această unitate.

Adaus. Ideea statului în timpurile noi are drept caracteristică a sa că statul este realizarea libertății, nu potrivit arbitrarului subiectiv, ci potrivit conceptului voinței, adică potrivit universalității și divinității sale. Imperfecte sînt statele în care Ideea statului este încă învăluită și în care determinările particulare ale ei nu au ajuns la independență liberă. În statele antichității clasice se găsește deja fără îndoială universalitatea, dar particularitatea nu se descătușase încă, nu era liberată, spre a fi reîntoarsă la universalitate, adică la scopul universal al întregului. Esența statului nou constă în cerința ca universalul să fie legat cu libertatea deplină a particularității și cu

propășirea indivizilor, așadar în cerința ca interesul familiei și al societății civile să se reunească, supunîndu-se statului, dar totodată în recunoașterea că universalitatea scopului nu poate progresa fără știința și voința proprie a particularității, care trebuie să-și păstreze drepturile ei. Așadar universalul trebuie înfăptuit, dar pe de altă parte, subiectivitatea trebuie și ea să fie în întregime și viu dezvoltată. Numai cînd ambele momente
316 își păstrează puterea, atunci numai statul poate fi considerat ca stat deplin articulat și cu adevărat organizat.

§ 261

Față de sfera dreptului privat și a bunei stări private, a familiei și a societății civile, statul este pe de o parte o necesitate exterioară și puterea superioară peste ele, putere naturii căreia îi sînt subordonate legile și interesele lor, ca fiind dependente de ea; dar pe de altă parte, el este scopul lor imanent, și tăria lui stă în unitatea scopului său ultim, universal, cu interesul particular al indivizilor, în faptul că aceștia au datorii față de el, în măsura în care ei au totodată drepturi (§ 155).

Am observat deja mai sus (remarca la § 3) că cel care a conceput gîndul dependenței legilor, cu deosebire a celor de drept privat, de caracterul determinat al statului, și punctul filozofic de vedere că partea trebuie considerată numai în relația ei cu întregul, a fost mai cu seamă Montesquieu, în vestita sa operă: *Spiritul legilor*, în care el a încercat totodată să dezvolte în amănunt aceste idei. — Întrucît datoria este mai întîi conduita față de ceva substanțial pentru mine, față de ceva în și pentru sine universal, în timp ce dreptul este dimpotrivă în genere existența în fapt a acestui substanțial și, prin aceasta, latura particularității lui și a libertății mele particulare, de aceea, pe treptele formale, ambele apar repartizate la laturi sau persoane deosebite. Statul, ca realitate de ordin etic, ca întrepătrundere a substanțialului și a particularului, implică sensul că îndatorirea mea față de substan-

ţial este în acelaşi timp existenţa în fapt a libertăţii mele particulare, cu alte cuvinte, că într-însul datoria şi dreptul sînt unite în u n a şi a c e e a ş i r e l a ţ i e. Deoarece însă, mai departe, în stat momentele distinse ajung totodată la forma şi realitatea lor s p e c i f i c ă, şi prin urmare distincţia dreptului şi a datoriei reapare din nou, de aceea, în timp ce î n s i n e, adică formal, ele sînt identice, potrivit 317
c o n ţ i n u t u l u i l o r, ele sînt în acelaşi timp d e o s e b i t e. În domeniul dreptului privat şi în cel moral, lipseşte a d e v ă r a t a necesitate a relaţiei şi deci nu este prezentă decît egalitatea *(Gleichheit)* a b s t r a c t ă a conţinutului; c e e a c e în sferele acestea abstracte este drept pentru unul, trebuie să fie drept şi pentru celălalt, şi c e e a c e este datorie pentru unul, trebuie să fie datorie şi pentru celălalt. Identitatea aceea absolută a datoriei şi a dreptului nu îşi află loc decît ca egală identitate a conţinutului, cu determinarea că acest conţinut este conţinutul cu totul general, anume principiul unic al datoriei şi al dreptului, libertatea personală a omului. De aceea sclavii nu au datorii, deoarece ei nu au drepturi; şi invers — (de îndatoriri religioase nu este vorba aici). — Însă în Ideea concretă ce se dezvoltă în sine, momentele ei se disting şi determinaţia lor constituie în acelaşi timp un conţinut deosebit; în familie, fiul nu are drepturi cu a c e l a ş i c o n ţ i n u t ca datoriile pe care le are faţă de tată, iar cetăţeanul nu are drepturi cu a c e l a ş c o n ţ i n u t ca datoriile faţă de principe şi de guvernămînt. — Acel concept al unirii datoriei cu dreptul este una din determinările cele mai importante şi conţine în sine tăria internă a statelor. — Latura abstractă a datoriei se reduce la neglijarea interesului particular şi la excluderea lui, ca moment neesenţial, ba chiar nedemn. Considerarea concretă, Ideea, arată momentul particularităţii ca fiind tot atît de esenţial, şi prin urmare satisfacerea lui ca absolut necesară; în împlinirea datoriei sale, individul trebuie să îşi găsească în acelaşi timp, într-un fel oarecare, propriul său interes, satisfacerea sau socotelile sale, şi din raportul în care el se află în stat, trebuie să se nască pentru el un drept potrivit căruia lucrul public să devină lucrul l u i p r o p r i u, p a r t i c u l a r. Interesul particular, în adevăr, nu trebuie lăsat la o parte, 318
sau chiar sugrumat, ci trebuie pus în concordanţă cu universalul, în felul acesta fiind conservat atît el însuşi, cît şi uni-

versalul. Individul, potrivit datoriilor sale supusul statului, găsește ca cetățean în împlinirea datoriilor sale apărarea persoanei și a proprietății sale, considerația binelui său particular și satisfacerea esenței sale substanțiale, conștiința și mîndria de a fi membru al acestui întreg, — în această îndeplinire a datoriilor, ca realizări și îndeletniciri în serviciul statului, el își află conservarea și subzistența sa. Potrivit laturii abstracte, interesul universalului ar cere doar ca treburiile sale, realizările pe care el le pretinde, să fie îndeplinite ca datorii.

Adaus. La unitatea universalității și particularității revine totul în stat. În vechile state, scopul subiectiv era absolut una cu voința statului ; în statele moderne, dimpotrivă, pretindem o opinie a noastră, o voință și o conștiință proprie. Cei vechi nu aveau nimic de felul acesta : ultimul cuvînt era pentru ei voința statului. În timp ce în despoțiile asiatice individul nu are nici o interioritate și nici o îndreptățire în sine, omul în lumea modernă voiește să fie onorat în interioritatea sa. Legătura dintre datorie și drept are dublul aspect că ceea ce statul pretinde ca datorie trebuie să fie, nemijlocit, și dreptul individualității, întrucît datoria nu este decît tocmai organizarea conceptului libertății. Determinările voinței individuale sînt aduse, prin stat, la o exisență obiectivă și ajung abia printr-însul la adevărul lor și la realizare. Statul este condiția exclusivă a atingerii scopului și binelui particular.

§ 262

319 Ideea reală, spiritul, care se divide el însuși în cele două sfere ideale ale conceptului său, familia și societatea civilă, ca alcătuind finitatea sa, pentru ca din idealitatea lor să fie spirit real infinit pentru sine, distribuie deci acestor sfere materialul acestei realități finite a sa, indivizii ca m u l ț i m e, astfel încît această repartizare apare în individ m i j l o c i t ă de împrejurări, de arbitrar și de propria alegere a destinației sale (§ 185 și rem.).

Adaus. În statul platonic libertatea subiectivă nu are nici o valabilitate, autoritatea publică fiind încă aceea care desemnează indivizilor îndeletnicirile lor. În multe state orientale desemnarea aceasta decurge din naștere. Libertatea subiectivă, de care trebuie să se țină seama, pretinde însă alegere liberă din partea indivizilor.

§ 263

În aceste sfere, în care momentele sale, singularitatea și particularitatea, își au realitatea nemijlocită și reflectată a lor, spiritul se află ca universalitate obiectivă a lor, o g l i n d i t ă î n e l e, ca fiind puterea rațională acționînd în necesitate (§ 184) și anume constituind i n s t i t u ț i i l e, considerate de noi mai înainte.

Adaus. Statul ca spirit se divide în determinările particulare ale conceptului său, ale felului său de a ființa. Ca să aducem aici un exemplu din natură, sistemul nervos este adevăratul sistem senzitiv: el este momentul abstract al aflării la sine însuși, și al identității sale înseși în aceasta. Analiza senzației distinge însă două laturi, și se împarte astfel încît laturile distinse apar ca sisteme întregi: primul este simțirea abstractă, păstrarea la sine, mișcarea obscură în sine, reproducerea, — nutriția, producerea de sine și digerarea interioară. Momentul al doilea constă în faptul că ființarea aceasta la sine 320
însuși își are în față, ca opus, momentul diferenței, ieșirea spre exterior. Aceasta este iritabilitatea, îndreptarea în afară a senzației. Iritabilitatea constituie un sistem al ei propriu, și există clase inferioare de animale care nu și-au dezvoltat decît acest sistem, nu au ajuns la unitatea pătrunsă de suflet a simțirii în sine. Comparînd aceste relații naturale cu acelea ale spiritului, găsim că familia trebuie pusă alături de sensibilitate, societatea civilă alături de iritabilitate. Al treilea moment este statul, sistemul nervos pentru sine; el este organizat în sine, dar este viu numai întrucît ambele momente, aici familia și societatea civilă, sînt dezvoltate într-însul. Legile care le guvernează sînt instituțiile rațiunii, care se oglindește în

ele. Temeiul, adevărul ultim al acestor instituții, este însuși spiritul, care este scopul lor universal și obiectul de care ele au știința. Familia, e adevărat, are și ea caracter etic. Totuși într-însa scopul nu se află ca știut; în societatea civilă, în schimb, separația este principiul determinant.

§ 264

Indivizii care alcătuiesc mulțimea, întrucît ei înșiși au în ei naturi spirituale și conțin deci dublul moment, extremul *singularității*, care știe și voiește *pentru sine*, și extremul *universalității*, care știe și voiește substanțialul, și întrucît astfel ei nu realizează dreptul corespunzător celor două laturi, decît în măsura în care ei au realitate atît ca persoane private cît și ca persoane substanțiale, — dobîndesc în acele sfere, parte nemijlocit primul lucru, parte pe celălalt, astfel că în instituții, ca alcătuind *universalul* ființînd în sine al intereselor lor particulare, ei își au conștiința lor de sine esențială, și că, pe de altă parte, instituțiile procură indivizilor o îndeletnicire și activitate îndreptate către un scop general, în corporație.

§ 265

321 Instituțiile acestea alcătuiesc *orînduirea* statului, adică raționalitatea dezvoltată și realizată *în particular*, și de aceea ele sînt baza solidă a statului, ca și a încrederii și a devotamentului indivizilor față de stat, — coloanele care susțin libertatea publică, întrucît într-însele libertatea particulară este realizată și este rațională, și prin urmare, într-însele este dată în *sine* reunirea libertății și a necesității.

Adaus. Cum s-a observat deja mai sus, caracterul sfînt al căsătoriei și instituțiile în care societatea burgheză își mani-

festă natura etică, constituie tăria întregului, — cu alte cuvinte, universalul este în același timp scopul fiecăruia, ca particular. Totul este ca legea rațiunii și aceea a libertății particulare să se pătrundă, și ca scopul meu particular să devină identic cu universalul, altfel statul rămîne în aer. Sentimentul de sine al indivizilor constituie realitatea statului, și tăria lui stă în identitatea acelor două laturi. S-a spus adesea că scopul statului este fericirea cetățenilor ; fără îndoială lucrul acesta este adevărat : dacă cetățenilor nu le merge bine, dacă scopul lor subiectiv nu este satisfăcut, dacă ei nu găsesc că mijlocirea acestei satisfaceri constituie statul însuși, ca atare, atunci statul stă pe picioare slabe.

§ 266

Dar spiritul nu este numai ca această necesitate și ca domeniu al aparenței, ci, fiind i d e a l i t a t e a acesteia și interiorul ei, el își este obiectiv sieși și real ; așadar această universalitate substanțială își este obiect și scop s i e î n s e ș i, și prin aceasta, necesitatea își este totodată [prezentă] sieși în f o r m a libertății.

§ 267

N e c e s i t a t e a în idealitate este d e z v o l t a r e a Ideii înăuntrul ei înseși ; ea este, ca substanțialitate s u b i e c t i v ă, [322] s i m ț ă m î n t u l politic, iar ca substanțialitate o b i e c t i v ă, în distincția ei de cea dintîi, o r g a n i s m u l statului, statul propriu-zis p o l i t i c și c o n s t i t u ț i a l u i.

Adaus. Unitatea libertății ce se voiește și se știe pe sine este mai întîi ca necesitate. Substanțialul este aici ca existență subiectivă a indivizilor ; cealaltă modalitate a necesității este însă organismul, — cu alte cuvinte spiritul este un proces în sine însuși, deosebește în sine membre, pune în sine distincții prin care el își îndeplinește cursul său.

§ 268

Simțămîntul politic, patriotismul în genere, ca certitudine întemeiată pe adevăr (certitudinea doar subiectivă nu se naște din adevăr și este numai opinie) și voință devenită deprindere, este doar rezultat al instituțiilor existente în stat, în care raționalitatea este prezentă în chip real, — așa cum el își găsește aplicația sa în activitatea corespunzătoare instituțiilor. — Sentimentul acesta constă în genere în încrederea (care se poate preface în înțelegere mai mult sau mai puțin cultivată), — conștiința că interesul meu substanțial și particular este conservat și conținut în interesul și scopul altcuiva (aici al statului), care se află în raport cu mine ca individ ; — prin aceasta el însuși nemaifiind nemijlocit un altul, pentru mine, și eu, cu această conștiință, fiind liber.

Prin patriotism se înțelege adesea numai dispoziția la sacrificii și acțiuni extraordinare. În mod esențial el este însă simțămîntul care în situațiile și raporturile obișnuite ale vieții este deprins să considere lucrul comun, drept temelie substanțială și drept scop al individului. Această conștiință dovedită în cursul obișnuit al vieții, în toate raporturile ei, este ea însăși temeiul din care decurge și dispoziția la eforturi afară din comun. Cum însă oamenii sînt adesea mai degrabă generoși decît echitabili, ei se conving lesne că posedă acel patriotism extraordinar, pentru a se scuti de adevăratul simțămînt patriotic, sau pentru a scuza lipsa lui. — Cînd, mai departe, sentimentul este considerat ca cel ce trebuie să facă pentru sine începutul, și ca putîndu-se naște din reprezentări și din gîndiri subiective, el este confundat cu pura opinie, căci este lipsit în acest fel de a vedea, de temeiul său veritabil, de realitatea obiectivă.

323

Adaus. Oamenii fără de cultură se complac în raționamente și în critici, căci este ușor să găsești de criticat, mai greu însă, să recunoști binele și necesitatea internă a acestuia. Cultura începătoare pleacă întotdeauna de la critică, cea desăvîrșită însă vede în fiecare lucru ceea ce e pozitiv. Tot astfel,

în religie, e lesne de spus că lucrul acesta sau celălalt este o superstiție, dar este infinit mai greu să înțelegi adevărul dintr-însele. Sentimentul politic aparent trebuie deci deosebit de ceea ce oamenii voiesc cu adevărat, căci în interiorul lor ei voiesc de fapt lucrul însuși *(die Sache)*, dar ei se opresc la detalii și se complac în vanitatea pretenției de a înțelege mai bine decît ceilalți. Oamenii nu se îndoiesc de faptul că statul trebuie să subziste, și că numai într-însul se poate realiza interesul particular, dar obișnuința ne face să nu mai vedem pe ce se reazemă întreaga noastră existență. Cînd cineva merge noaptea pe stradă, în siguranță, nu îi trece prin minte că lucrul acesta ar putea fi altfel ; căci obișnuința cu siguranța a devenit o altă natură, și nu gîndim prea clar că ea este numai rezultatul unor instituții particulare. Reprezentarea obișnuită își închipuie că unitatea statului se reazemă pe forță, — ceea ce-l menține însă este singur sentimentul fundamental al ordinei, 324
pe care-l au toți.

§ 269

Conținutul lui determinat în particular, simțămîntul civic și-l ia din laturile diferite ale organismului statului. Organismul acesta este dezvoltarea Ideii în distincțiile ei și în realitatea obiectivă a acestora. Laturile acestea deosebite sînt astfel puterile diferite, și funcțiile și activitățile lor, prin care universalul se produce necontenit pe sine, și anume, întrucît ele sînt determinate prin natura conceptului, se produce în mod necesar și, deoarece el este totodată presupoziția producției sale, se și conservă ; — organismul acesta este constituția politică.

Adaus. Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincțiile ei. Laturile acestea deosebite sînt astfel puterile diferite și funcțiile și activitățile lor, prin care universalul se produce pe sine necontenit și în mod necesar, și deoarece el este presupus în producția sa, se și conservă. Organismul acesta este constituția politică : ea se naște veșnic din stat, așa cum el se conservă printr-însa : cînd ele se desfac, cînd laturile deosebite se liberează una de alta, atunci unitatea care le dădea

naştere nu mai este pusă. Li se potriveşte deci fabula stomacului şi a membrelor. Natura organismului face că, dacă toate părţile nu trec în identitate, dacă una din ele se pune ca independentă, toate trebuie să se prăbuşească. Cu predicate, principii etc. nu ajungem departe în judecarea statului, care trebuie înţeles ca organism ; tot atît de puţin cît se poate concepe prin predicate natura lui Dumnezeu, a cărui viaţă trebuie dimpotrivă să o contemplu în sine însăşi.

§ 270

Faptul că scopul statului este interesul general ca atare,
325 şi înăuntrul acestuia, care e substanţa lor, conservarea intereselor particulare, constituie : 1) realitatea lui abstractă, sau substanţialitatea lui ; dar aceasta este 2) necesitatea lui, în măsura în care ea se divide, potrivit conceptului, în distincţiile activităţii sale, care datorită acelei substanţialităţii sînt şi ele determinări reale, stabile, puteri ; 3) aceeaşi substanţialitate este însă spiritul trecut prin forma culturii, care se ştie şi se voieşte pe sine. Statul ştie aşadar ce voieşte, şi ştie lucrul acesta în universalitatea lui, ca lucru gîndit ; de aceea el lucrează şi acţionează după scopuri pe care le ştie, după principii pe care le cunoaşte şi după legi, care nu sînt legi numai în sine, ci pentru conştiinţă ; şi totodată, întrucît acţiunile sale se referă la împrejurări şi la raporturi date, după cunoştinţa precisă a acestora.

Este locul aici să atingem problema raportului statului faţă de religie, întrucît în timpurile mai recente s-a repetat atît de des că religia este fundamentul statului, ba afirmaţia aceasta s-a făcut chiar cu pretenţia că printr-însa s-ar fi şi epuizat ştiinţa statului, — şi întrucît nici o afirmaţie nu este mai proprie să dea naştere la atîta confuziune, ba chiar să ridice confuzia însăşi la treapta de constituţie a statului, de formă pe care ar trebui să o aibă cunoştinţa. — Poate părea de la început suspect că religia este recomandată şi căutată cu deosebire pentru vremuri de

mizerie publică, de sfîşiere şi asuprire, şi se recurge la ea ca la o mîngîiere în faţa n e d r e p t ă ţ i i şi ca la o speranţă de răsplată după p a g u b ă. Cînd, mai departe, se socoteşte drept un precept al religiei acela ca să fim indiferenţi faţă de interesele lumeşti, faţă de cursul realităţii şi de treburile ei, în timp ce dimpotrivă statul este spiritul care s ă l ă ş l u- 326
i e ş t e î n l u m e : recursul la religie pare atunci, sau impropriu să ridice interesul şi treburile statului şi să facă din ele un scop serios, esenţial, sau el pare să considere totul în conducerea statului ca atîrnînd de bunul plac arbitrar, — fie că se vorbeşte numai de faptul că în stat ceea ce ar domina ar fi scopurile dictate de pasiune, puterea nedreaptă etc., fie că recursul acesta la religie încearcă să se impună singur, pentru sine, şi vrea să-şi rezerve determinarea şi aplicarea dreptului. Aşa cum s-ar socoti drept o batjocură, să se înlăture orice sentiment de revoltă împotriva tiraniei, cu consolarea că asupritul îşi găseşte mîngîierea în religie : tot astfel nu trebuie să se uite că religia poate lua o formă care să aibă drept urmare sclavia cea mai dură, sub aspectele superstiţiei, şi degradarea omului sub nivelul animalului (ca la Egipteni şi la Inzi care venerează anumite animale, socotindu-le drept esenţe mai ridicate decît ale lor înseşi). Fenomenul acesta poate cel puţin să ne facă atenţi că nu despre religie cu totul în genere ar trebui să se vorbească, ci mai degrabă, cînd ea apare în anumite forme, se cere intervenţia împotriva ei, a unei puteri salvatoare care să-şi asume apărarea drepturilor raţiunii şi ale conştiinţei de sine. — Determinarea esenţială însă în ce priveşte raportul dintre religie şi stat se obţine numai ţinînd seama de conceptul lor. Religia are drept conţinut al ei adevărul absolut, şi deci într-însa intră şi ce e mai înalt în simţămîntul omului. Ca intuiţie, sentiment, cunoştinţă prin reprezentare, care se ocupă de Dumnezeu, ca fiind temelia şi cauza nemărginită de care atîrnă totul, ea cuprinde în sine cerinţa ca totul să fie luat în această relaţie şi să-şi dobîndească într-însa confirmarea, justificarea, certificarea. Statul şi legile, ca şi datoriile, în 327
raportul acesta îşi dobîndesc, pentru conştiinţă, confirmarea lor cea mai înaltă şi obligativitatea lor ; căci însuşi statul, legile şi datoriile sînt în realitatea lor ceva determinat, ceva care trece într-o sferă mai înaltă, ca fundament al său (v. *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*). De aceea religia con-

ține totodată locul care oferă, în prefacerea generală și în pierderea scopurilor, intereselor și posesiunilor reale, conștiința neschimbătorului și a celei mai înalte libertăți și satisfaceri *. Dacă însă religia constituie fundamentul care conține în sine eticul în genere, și mai precis natura statului, ca fiind voința divină, ea nu este în același timp decît fundament, și aici este punctul care le desparte. Statul este voință divină, ca spirit prezent ce se dezvoltă luînd formă reală și dîndu-și organizarea unei lumi. — Cei care în fața statului vor să se oprească la forma religiei, se comportă ca aceia care, în cunoștință, socotesc că posedă tot ce trebuie cînd rămîn doar la esență, și nu trec mai departe, de la acest abstractum, la existența în fapt ; sau ca aceia (v. mai sus, § 140, remarca) care vor numai binele
328 abstract și lasă în seama bunului plac să decidă ce este bun. Religia este raportarea la absolut în forma sentimentului, a reprezentării, a credinței, și în centrul ei, care cuprinde totul, totul nu este decît ca ceva accidental și pieritor. Dacă și în ce privește statul se rămîne la aceeași formă, în sensul că și pentru stat ea ar fi în chip esențial determinantă și valabilă, atunci statul, ca organism dezvoltat în distincții, legi și orînduiri subzistente, este dat pradă zguduirilor, nesiguranței și dezordinei. Obiectivul și universalul, legile, în loc de a fi determinate ca avînd subzistență și valabilitate, dobîndesc determinația unui negativ, față de acea formă, care își aruncă vălul peste ce este determinat, ea însăși devenind astfel ceva subiectiv ; pentru purtarea oamenilor rezultă de aici concluzia : omului drept nu i se dau legi ; fiți plini de evlavie, încolo puteți face orice voiți, vă puteți lăsa în voia bunului vostru plac și a pasiu-

* Ca și cunoștința și știința, religia are drept principiu al ei o formă specifică, deosebită de aceea a statului ; de aceea ele intră în stat pe de o parte sub raportul de mijloace ale culturii și ale simțămintelor, pe de altă parte, întrucît ele sînt esențial scopuri-în-sine, sub aspectul existenței faptice, exterioare a lor. Sub ambele aspecte, principiile statului se raportează la ele ca la niște aplicații ale lor ; într-un tratat complet concret asupra statului, sferele acelea, ca și arta, raporturile pur naturale etc., trebuie și ele cercetate sub raportul și în situația pe care ele o iau în stat; aici însă, în tratatul acesta în care este urmărit principiul statului, în sfera sa specifică, potrivit Ideii sale, nu se poate vorbi decît în treacăt de principiile lor și de aplicarea dreptului statului la ele.

nilor, iar pe ceilalți, care suferă nedreptate de pe urma voastră, îndreptați-i către mîngîierea și speranța religiei — sau mai rău, respingeți-i și condamnați-i ca fiind lipsiți de religie. Cînd însă atitudinea aceasta negativă nu rămîne doar sentiment intern și opinie personală, ci se îndreaptă către realitate și se afirmă într-însa, atunci se naște *fanatismul* religios, care, ca și cel politic, înlătură orice orînduire a statului și orice ordine legală, ca reprezentînd limite înguste, nepotrivite cu infinitatea internă a cugetului, și care prin urmare exclude proprietatea privată, căsătoria, raporturile și muncile din societatea civilă etc., ca nedemne de iubire și de libertatea sentimentului. Întrucît totuși urmează să fie luate decizii privind existența reală și acțiunea, intervine aici același lucru ca în ce privește subiectivitatea voinței în genere, care se consideră pe sine drept absolutul (§ 140), — anume, că deciziile sînt luate pe baza reprezentării subiective, adică *a opiniei* și *a bunului plac arbitrar*. — 329
Ceea ce constituie însă adevărul veritabil, față de acest adevăr ce se învăluie în subiectivitatea sentimentului și a reprezentării, este trecerea prodigioasă a interiorului dincolo de sine, în exterior, imprimarea rațiunii în realitate, la care a lucrat întreaga istorie a lumii, — o muncă prin care omenirea civilizată și-a dobîndit realitatea și conștiința existenței sale raționale, a orînduirilor de stat și a legilor. De la cei care *caută pe Domnul* și care sînt convinși că în opinia lor necultivată ei posedă *în mod nemijlocit* totul, — în loc să-și impună munca de a-și ridica subiectivitatea la cunoașterea adevărului și la conștiința dreptului obiectiv și a datoriei —, nu poate rezulta decît ruina tuturor raporturilor etice, nerozie și abominație ; acestea sînt consecințele necesare ale mentalității religioase, cînd ea se menține la forma exclusivă a ei și se îndreaptă astfel împotriva realității și a adevărului, care este prezent în forma universalului, a legilor. Totuși nu este necesar ca această mentalitate să meargă pînă la realizare, ea poate firește rămîne, cu punctul ei de vedere negativ, ceva intern, se poate încadra în orînduieli și în legi, și mulțumi să cedeze și să ofteze, sau să disprețuiască și să dorească. Nu puterea, ci slăbiciunea a făcut din religiozitate, în timpurile noastre, o formă *polemică* a evlaviei, — fie că ea este legată de nevoie adevă-

rată, fie că e vorba doar de vanitate nesatisfăcută. În loc să îţi supui, prin munca studiului, opinia ta subiectivă şi să-ţi subordonezi voinţa, disciplinei, ridicînd-o astfel pe treapta liberei ascultări, mai eftin este să renunţi la cunoaşterea adevărului obiectiv, să păstrezi un sentiment de apăsare şi o dată cu el vanitatea personală, socotind că în harul
330 credinţei posezi deja tot ce este necesar pentru a pătrunde natura legilor şi a orînduielilor de stat, — pentru a le condamna şi a indica felul cum ele ar urma şi cum ar trebui să fie ; şi aceasta, întrucît judecata ta vine dintr-o inimă evlavioasă, în mod infailibil şi de necontestat, — căci prin faptul că intenţiile şi afirmaţiile îşi atribuie drept fundament al lor religia, nu te poţi atinge de ele, nici cît priveşte superficialitatea, nici cît priveşte inechitatea lor.

Întrucît însă religia, cînd ea este de natură adevărată, este lipsită de o atare orientare negativă şi polemică împotriva statului, ba dimpotrivă îl recunoaşte şi îl confirmă, ea îşi are pentru sine *situaţia* şi *manifestarea* ei proprie. Funcţia cultului constă în *acţiuni* şi în *doctrină* ; ea are nevoie pentru aceasta de *posesiuni* şi *proprietăţi*, ca şi de *indivizi* consacraţi *serviciului* comunităţii. Se naşte astfel un raport între stat şi comunitatea bisericii. Definirea acestui raport este simplă. Este în natura lucrului că statul îşi îndeplineşte o datorie dînd comunităţii toată înlesnirea pentru scopul ei religios şi oferindu-i protecţia sa, ba întrucît religia este momentul care integrează statul în ce are mai adînc ca simţămînt, trebuie să se ceară de la toţi membrii lui, ca ei să fie în raport cu o comunitate religioasă, — de altfel cu oricare, căci asupra conţinutului, în măsura în care el se referă la interioritatea reprezentării, statul nu poate interveni. Statul a cărui organizaţie este desăvîrşită şi care de aceea este tare, se poate comporta în această privinţă cu atît mai liberal ; el poate trece cu totul peste detalii care îl ating, şi chiar tolera în sine comunităţi (firește aceasta atîrnînd de numărul lor) care, religios, nu recunosc nici chiar datoriile directe faţă de el, lăsînd
331 membrii acestora pe seama societăţii civile şi a legilor ei, şi mulţumindu-se cu împlinirea pasivă, mijlocită de pildă prin transformare şi schimb de prestaţii, a îndatoririlor directe

față de el *. — Întrucît însă comunitatea bisericească posedă proprietate, exercită acțiuni de cult și are în serviciu, în vederea acestuia, indivizi, ea iese din planul interior, trece în lumesc și intră astfel în domeniul statului, pu- 332
nîndu-se prin aceasta nemijlocit sub legile lui. Este adevărat, jurămîntul, eticul în genere, ca și raportul căsătoriei, aduc cu ele concentrarea interioară și înălțarea simțămintelor, care-și dobîndesc prin religie confirmarea lor cea mai adîncă. Întrucît raporturile etice sînt esențial raporturi ale rațională reale, drepturile acesteia trebuie afirmate mai întîi într-însele, confirmarea bisericii fiind doar latura internă, mai abstractă, care se adaugă apoi la ele. — În privința altor exteriorizări, care pornesc din comuniunea bi-

* Despre Quakeri, anabaptiști etc. se poate spune că ei sînt doar membri activi ai societății civile și stau doar, ca persoane private, în relații private cu altele, — ba chiar sub acest raport ei au fost scutiți de jurămînt; datoriile directe față de stat ei le îndeplinesc într-un mod pasiv, și în ce privește una din îndatoririle cele mai importante, aceea de a apăra statul împotriva dușmanilor, datorie pe care ei o tăgăduiesc în chip fățiș, se admite ca ei să o îndeplinească prin înlocuirea ei cu altă prestație. Față de atare secte este cazul, în adevăratul sens, ca statul să manifeste toleranță; căci întrucît ele nu recunosc datoriile față de el, ele nu pot pretinde nici la dreptul de a fi membri ai acestuia. Odată, în timp ce în congresul nordamerican se urmărea cu mare energie abolirea sclaviei negrilor, un deputat din provinciile sudice a replicat în mod nimerit: „admiteți-ne negrii, și vă admitem și noi pe Quakeri". — Numai prin tăria sa sub celelalte raporturi poate statul să treacă peste asemenea anomalii și să le rabde, bizuindu-se mai ales pe puterea obiceiurilor și pe caracterul rațional interior al instituțiilor sale, și așteptînd de la acestea ca. — întrucît el nu își impune drepturile sale cu strictețe, — să micșoreze ele deosebirea și să o înlăture. Oricîtă dreptate ar fi existat formal împotriva iudeilor, chiar în ce privește acordarea de drepturi civile, din motivul că ei nu s-ar considera numai ca un partid religios particular, ci ca aparținînd unui popor străin, totuși acuzarea ridicată de pe acest punct de vedere și de pe altele, a uitat că ei sînt înainte de toate oameni și că aceasta nu este doar o simplă calitate ordinară, abstractă (§ 209 remarca), ci implică în sine urmarea că prin acordarea drepturilor civile se creează în oameni sentimentul demnității proprii, conștiința de a fi recunoscuți ca persoane loiale în societatea civilă, și din această rădăcină infinită, liberă de orice altceva, decurge asimilarea dorită a lor, în felul de a gîndi și de a simți. Separația reproșată iudeilor s-ar fi păstrat, dimpotrivă, și ar fi fost reproșată cu drept, ca o vină, statului care i-ar fi exclus, — căci el ar fi nesocotit prin aceasta propriul său principiu, instituția obiectivă și puterea ei (să se compare § 268, remarca, la sfîrșit). Teza acestei excluderi, deși pretindea că are în cel mai înalt grad dreptate, s-a dovedit chiar în experiență, cu totul nebunească; dimpotrivă conduita guvernămintelor s-a arătat înțeleaptă și demnă.

sericii, în doctrină interiorul este cel care predomină asupra exteriorului, spre deosebire de acțiunile cultului și de alte comportări legate de cult, în care cel puțin latura juridică apare îndată pentru sine, ca privind direct statul; (fără îndoială anumite biserici au obținut exceptarea slujitorilor și a proprietății bisericii, scoaterea lor de sub puterea și jurisdicția statului, ba și-au rezervat chiar jurisdicția asupra persoanelor laice, în treburile unde intervine biserica, de pildă în chestiunile privind desfacerea căsătoriei, jurămîntul etc.). Latura administrativă (polițienească) în atare acțiuni este, firește, mai puțin precizată, dar lucrul acesta ține de natura acestei laturi, chiar în alte acțiuni cu totul civile (v. mai sus § 234). În măsura în care comuniunea religioasă între indivizi se ridică pe treapta de comunitate, de corporație, ea se află în genere sub supravegherea supremadministrativă a statului. — În ce privește doctrina însăși, ea își are însă domeniul în conștiință, aparține dreptului libertății subiective a conștiinței de sine, — sferei interiorității, care ca atare nu constituie domeniul statului. Totuși și statul are la rîndul lui o doctrină, căci orînduielile sale și ceea ce el recunoaște în genere ca valabil, în privința
883 justiției, constituției etc., se găsește esențial în forma gîndului, ca lege; și întrucît el nu este un mecanism, ci viața rațională a libertății conștiente de sine, sistemul lumii etice, de aceea simțămintele civice și apoi conștiința acestora, fixarea lor în principii, constituie un moment esențial în statul real. La rîndul ei, doctrina bisericii nu este doar ceva interior propriu conștiinței, ci ca doctrină, ea este dimpotrivă expresie exterioară, și totodată, expresie privind un conținut care stă în cea mai strînsă legătură cu principiile etice și cu legile statului, sau care chiar se referă în mod nemijlocit la ele. Statul și biserica se întîlnesc așadar aici direct, fie că sînt de acord, fie că se ciocnesc între ele. Deosebirea celor două domenii poate fi împinsă de biserică pînă la opoziția directă, după care biserica, întrucît cuprinde în sine conținutul absolut al religiei, consideră spiritualul în genere, și o dată cu el și sentimentul etic, ca aparținîndu-i, și în schimb statul, drept un eșafodaj mecanic destinat scopurilor exterioare, nespirituale; ea se concepe pe sine drept împărăția lui Dumnezeu, sau cel puțin ca fiind calea și anticamera spre cer, statul

în schimb, drept împărăția lumii, adică a ceea ce e schimbător și finit: ea se consideră deci pe sine ca scop în sine, în schimb statul, ca pe un pur *mijloc*. De această pretenție e legată mai departe, în ce privește *instrucția*, cerința ca statul nu numai să lase bisericii deplină libertate de procedare, ci ca el să aibă respect necondiționat față de învățătura ei, oricum ar fi ea întocmită, căci menirea învățăturii nu ar reveni decît bisericii. Dacă însă biserica ajunge la această pretenție, prin extinderea temeiului că elementul spiritual în genere este proprietatea ei, *știința* și cunoașterea în genere fac și ele parte din acest domeniu, constituindu-se pentru sine ca o biserică, ca o totalitate de principii specifice, care se poate pune în locul bisericii însăși, ba chiar 334
cu mai mare îndreptățire; — se pretinde atunci pentru știință aceeași independență față de stat, care nu ar fi decît un mijloc pus în serviciul științei, considerată drept scop în sine. — Pentru raportul acesta este indiferent, de altfel, dacă indivizii care se consacră serviciului comunității și superiorii acesteia au ajuns pînă la o viață despărțită de stat, astfel încît numai restul membrilor sînt supuși statului, sau dacă ei se găsesc altfel în stat, și destinația lor religioasă nu este decît o latură a condiției lor pe care ei o țin separată de stat. Mai întîi trebuie să observăm că un atare raport e legat de reprezentarea după care statul și-ar avea destinația lui numai în protecția și siguranța vieții, a proprietății și voinței arbitrare a fiecăruia, — în măsura în care aceasta nu lezează viața, proprietatea și voința celorlalți, — și statul este considerat astfel doar ca orînduială impusă de nevoi. Elementul spiritual mai înalt, aceea ce este în și pentru sine adevărat, este pus astfel dincolo de stat, ca religiozitate subiectivă sau ca știință teoretică, — și statului, ca fiind *laicul* în și pentru sine, nu îi rămîne decît să respecte, — adevăratul etic fiind cu totul exclus dintr-însul. Că au existat istoric timpuri și stări de barbarie, în care tot ce era mai înalt spiritual își avea sediul în biserică, iar statul nu era decît o conducere lumească izvorîtă din violență, din arbitrar și din pasiune, timpuri în care acea opoziție abstractă era principiul de căpetenie al realității (§ 358), lucrul acesta aparține istoriei. — Este însă o procedare prea oarbă și prea superficială să consideri poziția aceasta ca fiind cu adevărat conformă Ideii. Dimpotrivă dezvoltarea

acestei Idei a dovedit că spiritul, fiind liber şi raţional, are în sine caracter etic, că Ideea adevărată este raţionalitatea
335 *realizată*, şi că aceasta există ca stat. A rezultat mai departe din această Idee, tot astfel, că *adevărul* etic într-însa există pentru conştiinţa *cugetătoare*, ca *conţinut* prelucrat în forma *universalităţii*, ca *lege*, — că Statul în genere îşi *ştie* scopurile sale, le cunoaşte şi le înfăptuieşte cu conştiinţă determinată şi după principii. Cum s-a observat mai sus, religia are adevărul drept obiect general al ei, totuşi numai ca un conţinut *dat*, care în determinaţiile sale fundamentale nu este cunoscut pe calea gîndirii şi a conceptelor ; tot astfel, raportul individului cu acest obiect este o obligaţie întemeiată pe autoritate, iar *mărturia propriului* spirit şi a propriei inimi, în care este conţinut momentul libertăţii, este aici *credinţă* şi simţire. Înţelegerea filozofică este cea care recunoaşte că biserica şi statul nu se opun în *conţinutul* adevărului şi al raţionalităţii, ci se deosebesc numai în ce priveşte forma. De aceea, cînd biserica devine *învăţătură* (există şi au existat şi biserici care au avut numai cult ; altele în care cultul era lucrul principal, iar învăţătura şi conştiinţa cultivată doar lucru secundar), şi cînd învăţătura ei priveşte *principii obiective*, gîndurile eticului şi raţionalului, ea trece în această manifestare exterioară a ei nemijlocit în domeniul statului. Faţă de *credinţa* bisericii şi de *autoritatea* pe care o exercită asupra eticului, a dreptului, a legilor şi instituţiilor, faţă de *certitudinea subiectivă* a ei, statul reprezintă dimpotrivă principiul *ştiinţei* ; în principiul său conţinutul, în mod esenţial, nu rămîne cum se află în forma sentimentului şi a credinţei, ci el aparţine gîndului determinat. Cît timp conţinutul fiinţînd în şi pentru sine apare în forma religiei, ca conţinut particular, ca învă-
336 ţături proprii comunităţii religioase a bisericii, acestea rămîn în afara sferei statului (în protestantism nici nu există o pătură clericală, care să fie depozitarul exclusiv al învăţăturii bisericii, deoarece în el nu există *laici*) ; întrucît principiile etice şi ordinea statului în genere pătrund în domeniul religiei şi nu numai că pot fi stabilite în legătură cu ea, dar urmează chiar să fie întemeiate pe religie, raportul acesta aduce, pe de o parte, statului garanţia religiei ; pe de altă parte însă rămîne statului dreptul şi forma raţionalităţii con-

ştiente de sine, obiective, dreptul de a le impune şi de a le susţine împotriva pretenţiilor izvorîte din forma subiectivă a adevărului, oricare ar fi certitudinea şi autoritatea cu care s-ar înconjura aceasta. Deoarece principiul formei sale, ca universal, este în mod esenţial gîndul, de aceea libertatea gîndirii şi a ştiinţei s-a şi întîmplat să pornească din partea sa (în timp ce, dimpotrivă, o biserică a ars pe Jordanus Bruno, a pus pe Galilei să facă în genunchi penitenţă pentru expunerea sistemului solar copernican)*. — De partea statului îşi are de aceea locul şi ştiinţa: căci elementul for- 337

* Laplace, *Expunerea sistemului lumii,* cartea V, cap. IV. „Publicînd descoperirile sale (la care i-a servit telescopul, fazele luminoase ale lui Venus etc.) Galilei a arătat în acelaşi timp că ele dovedesc fără putinţă de tăgadă mişcările pămîntului. Concepţia acestei mişcări a fost însă declarată drept eretică, la o adunare a cardinalilor, iar Galilei, apărătorul cel mai vestit al ei, chemat în faţa tribunalului Inchiziţiei şi silit să le renege, pentru a scăpa de o închisoare aspră. La omul închinat spiritului pasiunea adevărului este una din pasiunile cele mai puternice. — Galilei, convins prin propriile sale observaţii de mişcarea pămîntului, s-a gîndit multă vreme la o nouă lucrare, în care îşi propusese să dezvolte toate dovezile respective. Dar pentru ca în acelaşi timp să se sustragă urmăririi, a cărei victimă ar fi trebuit să fie, el a ales subterfugiul să o prezintă în formă de dialoguri între trei persoane; se vede bine într-însa că avantajul se află de partea apărătorului sistemului copernican; deoarece însă, Galilei, nu decidea între ei, şi dădea obiecţiilor discipolilor lui Ptolemeu numai atîta greutate cîtă era cu putinţă, îi era îngăduit în mod firesc să se aştepte să nu fie tulburat în liniştea pe care o meritau vîrsta sa înaintată şi lucrările sale. El a fost totuşi, la 70 de ani, din nou chemat în faţa tribunalului Inchiziţiei; a fost închis într-o închisoare unde i s-a pretins o a doua renegare a părerilor sale, sub ameninţarea pedepsei cuvenite ereticilor recăzuţi în eroare. A fost silit să subscrie următoarea formulă de lepădare prin jurămînt: „Eu Galilei, aflîndu-mă în persoană, la şaptezeci de ani, în faţa tribunalului, stînd în genunchi şi cu ochii îndreptaţi spre sfintele evanghelii, pe care le ating cu mîinile mele, reneg cu jurămînt, blestem şi afurisesc, cu inima cinstită şi credinţă adevărată, absurditatea, falsitatea şi erezia învăţăturii despre mişcarea pămîntului etc.". Ce spectacol a fost acesta să vezi un bătrîn venerabil, vestit printr-o lungă viaţă devotată numai cercetării naturii, lepădînd cu jurămînt, împotriva mărturiei propriei sale conştiinţe, în genunchi, adevărul pe care-l dovedise cu putere de convingere. O judecată a Inchiziţiei l-a condamnat la închisoare perpetuă. Un an mai tîrziu el a fost pus în libertate prin intervenţia marelui Duce din Florenţa. — El a murit în 1642. Pieirea lui a îndoliat Europa, pe care o luminaseră lucrările lui, şi a revoltat-o împotriva judecăţii pronunţate de un tribunal odios contra unui om atît de mare".

mei este la ea acelaşi ca şi pentru stat, — ea are ca scop c u n o a ş t e r e a, şi anume aceea a adevărului gîndit o b i e c t i v şi a raţionalităţii. Cunoaşterea pe calea gîndirii poate e drept să şi degenereze, din ştiinţă în simplă opinie şi ratiocinare din temeiuri subiective ; — îndreptîndu-se asupra chestiunilor etice şi a organizării statului, ea se poate ridica împotriva principiilor acestora, şi eventual cu aceleaşi pretenţii pe care le ridică biserica în ceea ce îi este propriu, — cu pretenţia de a fi liberă în opinia şi convingerea sa, pe care o socoteşte raţiune şi drept al conştiinţei de sine subiective. Principiul acestei subiectivităţi a cunoaşterii l-am cercetat mai sus (§ 140, remarca) ; aici rămîne să facem doar observaţia că, pe de o parte statul poate manifesta o infinită indiferenţă faţă de o p i n i e, tocmai în măsura în care ea nu este decît opinie, un conţinut subiectiv, neavînd în sine nici
338 o adevărată forţă şi putere de convingere, oricît de sus s-ar socoti ea în prezumţia ei, — aşa cum fac pictorii care pe paleta lor se menţin la cele trei culori fundamentale şi rămîn indiferenţi faţă de t e o r i a p e d a n t ă a celor şapte culori. Pe de altă parte însă, împotriva acestei o p i n i i, a afirmării de principii rele, cînd ia proporţiile unei existenţe generale care atacă realitatea şi o macină, — mai ales dacă formalismul subiectivităţii necondiţionate caută să ia drept principiu al său punctul de plecare ştiinţific şi să ridice instituţiile de învăţămînt ale statului însuşi la pretenţia de biserică, întorcîndu-le împotriva statului, — statul trebuie să ia sub protecţia sa adevărul obiectiv şi principiile vieţii etice, — aşa cum, în general, împotriva bisericii cînd ea pretinde la o a u t o r i t a t e nelimitată şi necondiţionată, el trebuie, invers, să facă să prevaleze dreptul formal al conştiinţei de sine la evidenţă, la convingerea proprie, şi în genere la gîndire, în tot ceea ce urmează să fie admis ca adevăr obiectiv.

U n i t a t e a s t a t u l u i şi a b i s e r i c i i, concepţie mult dezbătută în timpurile noi şi înfăţişată ca ideal suprem, poate fi şi ea amintită aici. Dacă unitatea esenţială a acestora este unitatea adevărului principiilor şi simţămintelor, tot atît de esenţial însă este ca, o dată cu această unitate, să fi ajuns şi d e o s e b i r e a pe care ele o prezintă, în forma conştiinţei lor, la existenţă particulară. În despotismul oriental acea unitate atît de des dorită a bisericii şi a sta-

tului (totuşi statul nu există încă, o dată cu ea), nu a luat forma conştientă de sine, singura demnă de spirit, a dreptului, a vieţii etice libere şi a dezvoltării organice. Pentru ca statul, ca realitate etică a spiritului ce se ştie pe sine, să ajungă la existenţă, este necesară distingerea lui de forma autorităţii şi a credinţei ; distingerea aceasta însă nu iese la 339
iveală decît cînd biserica ajunge să se separe în ea însăşi ; numai în felul acesta, pe deasupra bisericilor particulare, statul şi-a dobîndit universalitatea gîndului, principiul formei sale, şi o aduce la existenţă ; pentru a recunoaşte aceasta, trebuie să ştim nu numai ce este universalitatea în sine, ci în ce constă existenţa ei. Este de aceea greşit să se creadă că pentru stat separaţia bisericilor ar fi sau ar fi fost o nenorocire ; dimpotrivă, numai printr-însa s-a putut înfăptui aceea ce constituie destinaţia lui, raţionalitatea conştientă de sine şi viaţa etică. Tot astfel, separaţia aceasta este tot ce s-a putut întîmpla mai fericit bisericii, pentru propria ei libertate, şi gîndului, pentru libertatea şi raţionalitatea lui.

Adaus. Statul este real şi realitatea sa constă în faptul că interesul întregului se realizează în scopurile particulare. Realitatea este totdeauna unitate a universalităţii şi a particularităţii, distribuirea universalităţii în particularitate, care apare independentă, deşi ea nu este susţinută şi menţinută decît înăuntrul întregului. În măsura în care nu este dată această unitate, ceva nu este real, chiar dacă i-am putea admite existenţa. Un stat rău este un stat care există numai, un corp bolnav există şi el, dar el nu are realitate adevărată. O mînă retezată de trup arată încă tot ca o mînă, şi există, totuşi fără să aibă realitate ; adevărata realitate este necesitatea. Ceea ce este real este în sine necesar. Necesitatea constă în aceea că întregul este descompus în distincţiile conceptului şi că acest material divizat păstrează o determinaţie fermă şi persistentă, care nu posedă fixitate rigidă, ci se destramă, şi în destrămare se produce mereu din nou. Statul desăvîrşit implică esenţial conştiinţă, gîndire ; de aceea statul ştie 340
ce voieşte, şi cunoaşte aceasta ca ceva ce este gîndit de el. Întrucît cunoaşterea îşi are sediul în stat, la rîndul ei ştiinţa îşi are şi ea sediul aici, şi nu în biserică. Cu toate acestea, în timpurile mai noi s-a spus adesea că statul trebuie să-şi

aibă fundamentul în religie. Statul este spiritul dezvoltat şi el îşi exteriorizează momentele sale la lumina conştiinţei ; prin faptul că aceea ce se găseşte înăuntrul Ideii păşeşte afară, în lumea obiectelor, statul apare ca ceva finit şi el se arată astfel ca un domeniu al lumescului, în timp ce religia se înfăţişază ca un domeniu al infinităţii. Statul pare aşadar ceva subordonat, şi fiindcă finitul nu poate subzista pentru sine, el are prin urmare nevoie, se spune, de fundamentul religiei. Ca finit el nu ar avea nici o îndreptăţire şi abia prin religie el ar ajunge sfînt şi ar aparţine infinitului. Felul acesta de a considera lucrul este însă cu totul unilateral. Statul este fără îndoială esenţial lumesc şi finit, el are scopuri particulare şi puteri particulare, — dar faptul că statul are caracter lumesc, nu este decît unul din aspecte, şi numai pentru percepţia lipsită de spirit statul este doar finit. Căci statul posedă un suflet care îi dă viaţă şi principiul acesta de viaţă este subiectivitatea, care ea este tocmai creatoarea distincţiilor, dar pe de altă parte este şi menţinerea lor în unitate. Şi în domeniul religiei se află distincţii şi finitudini. Dumnezeu, spunem, este unitatea treimii : se găsesc deci în el trei determinări, a căror unitate abia este spiritul. Dacă luăm aşadar natura divină în mod concret, aceasta nu o putem face decît prin distincţii. În împărăţia divină apar deci finitudini, întocmai ca în cea lumească, pe de altă parte părerea că spiritul lumesc, adică statul, ar fi numai finit este o părere unilaterală, întrucît realitatea nu este ceva lipsit de raţiune. Un stat rău este fără îndoială numai de natură lumească şi finită, dar statul raţional este infinit în sine. În
341 al doilea rînd, se spune că statul trebuie să-şi ia îndreptăţirea din religie. Ideea, ca aparţinînd religiei, este spirit în interiorul inimii, dar aceeaşi Idee îşi dă în stat caracter lumesc şi îşi procură în cunoaştere şi în voinţă existenţă faptică şi realitate. Cînd se spune că statul trebuie să se întemeieze pe religie, lucrul acesta poate însemna că statul trebuie să aibă la bază raţiunea şi să izvorască dintr-însa. Dar propoziţia aceasta poate fi şi greşit înţeleasă, ea poate însemna că oamenii al căror spirit este ţinut în frîu de o religie lipsită de libertate, ar fi chiar prin aceasta cei mai înclinaţi spre ascultare. Religia creştină însă este religie a libertăţii. Lucrul acesta firește poate suferi la rîndul lui o răstălmăcire, religia liberă fiind prefăcută într-una neliberă, lovită de prejudecată. Dacă se socoteşte că indivizii trebuie să posede religie, pentru ca astfel spiritul lor

înlănțuit să poată fi cu atît mai lesne asuprit în stat, — acesta este sensul rău al propoziției ; dacă însă se înțelege, că oamenii trebuie să poarte respect statului, ca fiind întregul ale cărui ramuri ei sînt, apoi lucrul acesta se face firește cel mai bine prin înțelegerea filozofică a esenței statului ; dar în lipsa acesteia, simțămîntul religios poate și el duce la acest rezultat. Statul poate deci să aibă nevoie de religie și de credință. În mod esențial însă statul rămîne deosebit de religie, prin aceea că ceea ce el pretinde are forma unei datorii de ordin juridic, și dispoziția sufletească în care aceasta este îndeplinită este indiferentă. Terenul religiei este dimpotrivă interioritatea, — și așa cum statul, dacă el ar da o formă religioasă exigențelor sale, ar pune în primejdie dreptul interiorității, tot astfel biserica, atunci cînd acționează ca un stat și orînduiește pedepse, degenerează într-o religie tiranică. O a treia deosebire, care 342
este legată de aceasta, este aceea că conținutul religiei este și rămîne nedezvoltat, și prin urmare inima, simțirea și reprezentarea sînt terenul pe care el își are locul. Pe terenul acesta totul are forma subiectivității, statul în schimb se realizează și dă determinațiilor sale existență faptică solidă. Dacă așadar religiozitatea ar voi să se impună în stat, așa cum obișnuiește să facă pe propriu ei teren, atunci ea ar ruina organizația statului, căci în stat distincțiile se bucură de o latitudine pentru independența lor : în religie în schimb, totul este mereu raportat la totalitate. Dacă această totalitate ar căuta însă să pună mîna pe toate raporturile statului, ea ar deveni fanatism ; ea ar voi să aibă în onice e particular întregul, și nu ar putea-o face altfel decît prin distrugerea particularului, căci fanatismul nu este decît faptul de a nu lăsa distincțiilor particulare jocul liber al lor. Cînd se spune : „*celor evlavioși nu li se va da nici o lege*“, aceasta nu este nimic mai mult decît expresia fanatismului de care am vorbit. Căci evlavia, acolo unde ea trece în locul statului, nu poate suporta ce este determinat și îl distruge. Lucrurile stau tot astfel cînd evlavia lasă hotărîrea pe seama credinței, a interiorității, și nu este determinată de *temeiuri*. Interioritatea aceasta nu se dezvoltă pînă la temeiuri și nu își dă nici o justificare. Dacă prin urmare evlavia urmează să fie socotită ca realitate a statului, atunci toate legile sînt răsturnate, și sentimentul subiectiv este cel care-și impune legea sa. Sentimentul acesta poate fi însă pură voință arbitrară, și, dacă lucrurile stau astfel, aceasta se poate

vedea numai din acțiuni ; dar devenind acțiuni, porunci, ele iau înfățișarea unor legi, ceea ce tocmai este contrar sentimentului subiectiv. Dumnezeu, care este obiectul acestui sentiment,
343 ar putea fi luat el ca principiu al determinării, dar Dumnezeu este Ideea universală, și în acest sentiment el este nedeterminatul, care nu a ajuns să se coacă îndeajuns pentru a putea determina ceea ce se găsește ca dezvoltat în stat. Tocmai faptul că în stat totul este solid și sigur constituie zidul de apărare împotriva arbitrarului și opiniei subiective. Religia ca atare nu trebuie să fie deci ea cea care guvernează.

§ 271

Orînduirea politică este *mai întîi*: organizația statului și procesul vieții sale organice *întrucît se raportă la sine însuși*; într-însa el distinge momentele sale înăuntrul său însuși și le dezvoltă dîndu-le *subzistență* proprie.

În *al doilea rînd*, fiind o individualitate, el este o unitate *exclusivă*, care se raportează deci la *altele*, întoarce distingerea sa *spre exterior* și, potrivit acestei determinări, pune distincțiile sale subzistente înăuntrul său, în *idealitatea lor*.

Adaus. Așa cum în organismul viu el însuși, iritabilitatea este pe una din laturi ceva interior, aparținînd organismului ca atare, tot astfel și aici raportarea la exterior este o orientare către interioritate. Statul interior ca atare este puterea civilă, orientarea spre exterior este puterea militară, care însă în stat constituie o latură determinată în statul însuși. Echilibrul celor două laturi formează o chestiune principală pentru simțămîntul etic al statului. Uneori puterea civilă este cu totul istovită și se reazemă numai pe puterea militară, ca pe timpul împăraților romani și a pretorienilor ; alteori, ca în timpurile moderne, puterea militară izvorăște din puterea civilă, toți cetățenii fiind datori să presteze serviciu militar.

I. CONSTITUȚIA INTERNĂ PENTRU SINE

§ 272

Constituția statului este rațională, în măsura în care 344
statul își distinge în sine și își determină eficiența sa potrivit naturii conceptului, și anume astfel că fiecare din aceste puteri este ea însăși în sine totalitatea, având active în sine și conținînd celelalte momente, care, deoarece ele exprimă distincția conceptului, rămîn cu totul în idealitatea lui și constituie un singur întreg individual.

Cu privire la constituție ca și la rațiunea însăși s-a pornit în timpurile din urmă o nesfîrșită flecăreală, în Germania mai searbădă decît oriunde, plecînd de la oameni care aveau convingerea că înțeleg mai bine decît oricine, ba chiar împotriva tuturor celorlalți, și în primul rînd a guvernămintelor, ce înseamnă constituție, — și socoteau că posedă îndreptățirea indiscutabilă la aceasta, în faptul că afirmațiile fără adîncime ale lor și-ar avea fundamentul în religie și în evlavie. Nu este nici o minune că flecăreala aceasta a avut drept urmare că pe oameni cu rațiune, cuvintele de rațiune, luminism, drept etc., ca și acelea de constituție și de libertate au ajuns să-i dezguste, și că începi să te jenezi să mai exprimi păreri asupra constituției politice. Să sperăm cel puțin că acest dezgust va avea efectul de a generaliza convingerea că o cunoaștere filozofică a acestor obiecte nu poate izvorî din raționamente, din invocare de scopuri, temeiuri și necesități, și încă mai puțin din sentiment, din dragoste și din entuziasm, ci numai din concept, și că aceia care socotesc divinul ca fiind deasupra înțelegerii, și cunoașterea adevărului drept o întreprindere zadarnică, trebuie să înceteze să-și mai dea părerea. Vorbele nedigerate pe care 345
ei le scot din sentimentul și din entuziasmul lor, ca și predicile lor nu pot cel puțin avea pretenția să fie luate în seamă în filozofie.

Dintre concepțiile curente este de amintit, în legătură cu § 269, aceea privitoare la diviziunea necesară a puterilor statului, — o determinație de impor-

tanță deosebită care putea fi cu drept considerată, dacă ea ar fi fost luată în sensul ei adevărat, drept garanție a libertății publice, — o concepție de care însă, tocmai cei care presupun că vorbesc din dragoste și din entuziasm, nu știu și nu vor să știe nimic; — căci tocmai într-însa se află *momentul determinației raționale*. Principiul diviziunii puterilor conține în adevăr momentul esențial al *distingerii*, al raționalității *reale*; dar în sensul în care îl ia intelectul abstract, el conține pe de o parte determinația falsă a *independenței absolute* a puterilor, una față de alta, pe de altă parte unilateralitatea de a considera raportul puterilor drept ceva negativ, ca o *limitare* reciprocă a lor. Din acest punct de vedere, tot ce face una față de cealaltă devine un act ostil, izvorît din teamă, ca față de un rău, cu destinația să i se împotrivească, și prin această contrapondere să determine un echilibru general, nu însă o unitate vie. Singură *determinarea proprie* a conceptului, în sine, și nu vre-un alt scop sau trebuință, constituie origina absolută a puterilor distinse, și numai datorită ei organizația statului este raționalul în sine și imaginea rațiunii eterne. — Cum se determină în sine *conceptul* și apoi în mod concret Ideea, punîndu-și
346 astfel momentele lor, în mod abstract al universalității, al particularității și al singularității, se cunoaște din logică, — firește nu din cea obișnuită de altă dată. — În genere, a lua ca punct de plecare negativul și a face din voința răului și din neîncrederea față de ea elementul prim, pentru ca pornind de la această presupoziție să se născocească apoi în chip ingenios baraje, care pentru a fi eficace nu au nevoie decît de baraje opuse, — aceasta caracterizează, ca gîndire, *intelectul negativ*, iar ca fel de a simți, atitudinea plebei (v. mai sus § 244). — O dată cu *independența* puterilor, de pildă a celei *executive* și a celei *legiuitoare*, cum au fost numite, se instituie, nemijlocit, cum s-a și văzut aceasta în linii mari, ruinta statului sau, — întrucît statul se conservă în esență, — lupta prin care una dintre puteri caută să-și subordoneze pe cealaltă, realizînd prin aceasta unitatea, oricum ar fi ea constituită, și salvînd astfel esențialul, subzistența statului.

Adaus. În stat nu trebuie să se caute altceva decît ceea ce este o expresie a raționalității. Statul este lumea pe care și-a clădit-o spiritul : el are de aceea un curs determinat, ființînd în și pentru sine. Cît de des se vorbește de înțelepciunea lui Dumnezeu manifestată în natură, — nu trebuie însă să se creadă că lumea fizică a naturii ar fi ceva mai înalt decît lumea spiritului, căci tot atît de sus pe cît stă spiritul deasupra naturii, tot pe atît se află și statul deasupra vieții fizice. Trebuie deci să cinstim statul ca pe ceva divin-pămîntesc, și să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem natura, este infinit mai greu să înțelegem statul. Este deosebit de important că în timpurile mai noi s-au cîștigat concepții determinate asupra statului în genere, și că discuția și alcătuirea de constituții a ocupat lumea în măsură atît de întinsă. Cu aceasta 347
însă nu s-a sfîrșit totul ; într-o chestiune rațională e necesar să se adauge intuiției și rațiunea, să se știe ce este esențialul, și că nu totdeauna ceea ce iese în ochi constituie esențialul. Puterile statului trebuie astfel, fără îndoială, să fie distinse, dar fiecare din ele trebuie să alcătuiască în sine însăși un întreg și să conțină în sine celelalte momente. Cînd se vorbește de acțiunea deosebită a puterilor, nu trebuie să se cadă în greșeala enormă de a se lua aceasta în sensul că fiece putere ar urma să subziste în chip abstract, pentru sine ; dimpotrivă puterile trebuie distinse numai ca momente ale conceptului. Dacă din contra distincțiile subzistă abstract, pentru sine, atunci este evident că două independențe nu pot alcătui o unitate, ci trebuie să dea naștere la luptă, — și în felul acesta, ori întregul este ruinat, ori unitatea se restabilește prin violență. Astfel, în revoluția franceză, cînd puterea legiuitoare a înghițit pe cea așa-numită executivă, cînd cea executivă a înghițit puterea legiuitoare, — și este absurd să se vină aici cu postulatul moral al armoniei, căci dacă lăsăm lucrul pe seama sentimentului, atunci desigur ne scutim de orice oboseală, dar, cu toate că sentimentul etic este necesar, nu el are să determine, din sine, puterile statului. Totul revine așadar la faptul că, întrucît determinările puterilor sînt în sine întregul, ele toate constituie, și în existență, întregul concept. Cînd se vorbește obișnuit de trei puteri, cea legiuitoare, cea executivă și cea judecătorească, prima corespunde universalității, a doua particularității ; cea judecătorească însă nu este al treilea moment

al conceputului, căci singularitatea ei se găseşte în afara acelor sfere.

§ 273

348 Statul politic se divide aşadar în distincţiile substanţiale următoare :

a) puterea de a determina şi de a statornici universalul, puterea legiuitoare.

b) cea destinată subsumării sferelor particulare şi cazurilor singulare sub universal, — puterea de guvernămînt ;

c) aceea a subiectivităţii, ca decizie ultimă a voinţei, puterea monarhică, — în care puterile distinse sînt reunite laolaltă într-o unitate individuală, care este aşadar vîrful şi originea întregului, — a monarhiei constituţionale.

Dezvoltarea statului ca monarhie constituţională este opera lumii moderne, în care Ideea substanţială şi-a dobîndit forma infinită. Istoria acestei adînciri a spiritului lumii în sine, sau, ceea ce este acelaşi lucru, această dezvoltare liberă, în care Ideea îşi eliberează momentele ei — şi ele nu sînt decît momentele ei — ca totalităţi, şi tocmai prin aceasta le conţine în unitatea ideală a conceptului, unitate în care consistă raţionalitatea reală, — istoria acestei modelări a vieţii etice întru adevăr este tema istoriei universale a lumii.

Vechea împărţire a orînduirilor în monarhie, aristocraţie şi democraţie, are ca fundament al ei unitatea substanţială încă nedivizată, care nu a ajuns încă la distingerea ei interioară (la o organizare dezvoltată în sine) şi prin urmare n-a atins încă adîncimea şi raţionalitatea concretă. Pentru poziţia lumii vechi împărţirea aceasta este prin urmare cea adevărată şi conoretă ; căci distincţia, întrucît ea are loc în acea unitate încă substanţială, neajunsă la dezvoltarea absolută în sine, este esenţial exterioară, şi apare mai
349 întîi ca distincţie a numărului celor în care acea unitate substanţială urmează să fie imanentă. Formele acestea, care

aparţin astfel unor întreguri diferite, sînt coborîte în monarhia constituţională la treapta de momente ; monarhul este *unul*; o dată cu puterea de guvernămînt intervin *cîţiva*, iar cu puterea legiuitoare, *mulţimea* în genere. Dar atare distincţii pur cantitative sînt, cum am spus, doar superficiale şi nu redau conceptul lucrului însuşi. Tot astfel, nu a fost potrivit să se vorbească atîta în timpul mai nou despre elementul democratic, aristocratic *din monarhie*; căci aceste determinări, tocmai în măsura în care îşi au locul *în sînul monarhiei*, nu mai ţin de democraţie şi de aristocraţie. — Există concepţii despre constituţii în care se pune doar, sus, *abstractul* pur al statului, care guvernează şi ordonă, lăsîndu-se nedecis şi indiferent dacă în vîrful acestui stat se află *unul* singur sau *mai mulţi*, sau *toţi*. — „Toate aceste forme", spune de pildă *Fichte*, în *Dreptul* său *natural*, partea I, p. 196, „sînt conforme dreptului şi pot produce şi conserva în stat un drept universal, cu condiţia să existe un *efor*at", (ceva născocit de el şi destinat să constituie o contrapondere faţă de puterea supremă). — O atare părere (ca şi acea născocire a unui eforat) îşi are originea în superficialitatea conceptului de stat, cum am mai observat. Într-o stare cu totul simplă a societăţii, aceste distincţii au fără îndoială puţină sau nici o însemnătate ; *Moise*, de pildă, în legiuirea sa nu prevede, pentru cazul în care poporul ar cere un rege, nici o modificare a instituţiilor, ci adaugă numai pentru rege porunca să nu aibă cavalerie, femei, aur şi argint în prea mare număr (cartea V Moise, 17, 16 şi urm.) — Se poate evident spune de altfel, într-un sens, că şi pentru Idee acele 350
trei forme (cuprinzînd şi pe cea monarhică, în înţelesul limitat în care ea este pusă alături de cea *aristocratică* şi de cea *democratică*) sînt indiferente, dar în sensul opus că ele sînt toate neconforme *Ideii* în dezvoltarea ei raţională (§ 272), şi aceasta nu îşi poate dobîndi dreptul şi realitatea sa în nici una dintre ele. De aceea a şi devenit o întrebare cu totul de prisos, care din ele ar fi cea mai perfectă; — de atare forme nu poate fi vorba decît sub raport istoric. — Altfel, şi în această chestiune trebuie să recunoaştem, ca în atîtea altele, viziunea adîncă a lui *Montesquieu*, în enumerarea ajunsă celebră a principiilor acestor forme de guvernămînt, deşi pentru a recunoaşte

justețea acestor indicații, trebuie să nu le înțelegem greșit. După cum se știe, el indică drept principiu al *democrației*, *virtutea*, căci o atare constituție se reazemă în adevăr pe *simțăminte*, ca formă, numai substanțială, în care raționalitatea voinței ființînd-în-și-pentru-sine există într-însa. Cînd însă Montesquieu adaugă că *Anglia*, în secolul al șaptesprezecelea, ar fi dat frumosul spectacol al neputinței oricîtor străduințe de a edifica o democrație, dacă lipsește conducătorilor virtutea, — și cînd mai departe el adaugă că, atunci cînd în republică dispare virtutea, ambiția pune stăpînire pe cei capabili să o resimtă, iar lăcomia pe toată lumea, astfel că în curînd statul ajunge o pradă generală și forța lui nu mai este decît puterea cîtorva indivizi și licența tuturor, — trebuie să observăm că, într-o stare mai desăvîrșită a societății, o dată cu dezvoltarea și liberarea puterilor
351 *particularității*, virtutea căpeteniilor statului devine neîndestulătoare ; este deci necesară o altă formă a legii raționale decît numai aceea a simțămintelor, pentru ca întregul să aibă puterea de a se menține unit, acordînd în același timp puterilor particularității dezvoltate dreptul pozitiv și cel negativ care le revine. Trebuie de asemenea evitată neînțelegerea că, prin faptul că sentimentul virtuții este forma substanțială în republica democratică, în monarhie sentimentul acesta ar fi socotit de prisos, sau ar lipsi, — ba chiar că virtutea de o parte, și activitatea *stabilită prin lege*, de alta, într-o organizație de stat *diferențiată*, ar fi opuse una alteia și nu ar putea coexista. — Faptul că în *aristocrație* principiul este *moderația* aduce cu sine aici începutul separației între puterea publică și interesul privat, care în același timp se ating atît de imediat încît această orînduire se află în sine mereu pe punctul de a deveni nemijlocit cea mai cruntă stare de tiranie sau de anarhie (ca mărturie istoria romană), și de a se distruge. — Din faptul că Montesquieu vede în *onoare* principiul *monarhiei*, rezultă deja pentru sine că el nu are în vedere monarhia patriarhală sau cea antică, în genere, nici pe aceea ajunsă la orînduire obiectivă, ci *monarhia feudală*, și anume în măsura în care raporturile dreptului ei politic intern s-au consolidat în proprietate juridică privată și în privilegii ale indivizilor și corporațiilor. Întrucît în această orînduire viața de stat se reazemă pe personalitatea privile-

giată, la bunul plac al căreia este lăsată o mare parte din ceea ce trebuie îndeplinit pentru subzistența statului, conținutul obiectiv al acestor prestații nu e constituit din d a t o r i i, ci atîrnă de r e p r e z e n t a r e și de o p i n i e, — în locul datoriei, singură o n o a r e a fiind astfel aceea care menține unitatea statului.

O altă întrebare se prezintă lesne: c i n e t r e b u i e 352
s ă f a c ă c o n s t i t u ț i a? Întrebarea aceasta pare limpede, dar la o cercetare mai precisă se arată îndată fără sens. Căci ea presupune că n-ar exista încă nici o constituție, ci că s-ar găsi doar laolaltă o g r ă m a d ă pur atomică de indivizi. Cum ar putea ajunge o grămadă la constituție, dacă aceasta s-ar face prin ea sau prin alții, prin bunătate, prin gîndire sau prin violență, — luonul acesta nu ne privește, deoarece cu o grămadă conceptul nu are nimic de-a face. — Dacă însă în această întrebare se presupune deja prezența unei constituții, atunci f a c e r e a constituției nu înseamnă decît o transformare, și presupoziția unei constituții implică nemijlocit, ea însăși, că transformarea nu poate avea loc decît pe cale constituțională. — În genere însă este absolut esențial ca constituția, deși apărută în timp, să n u fie privită d r e p t c e v a f ă u r i t: întrucît, dimpotrivă, ea ființează în și pentru sine, în mod absolut, și de aceea trebuie privită ca ceea ce e divin și persistent, și ca fiind deasupra sferei celor ce se făuresc.

Adaus. Principiul lumii noi în genere este libertatea subiectivității, cerința ca toate laturile esențiale care se găsesc în totalitatea spirituală să se dezvolte dobîndindu-și dreptul lor. Plecînd de la acest punct de vedere, abia dacă se mai poate pune întrebarea zadarnică, ce formă, monarhia sau democrația, ar fi mai bună. Se poate spune doar că formele tuturor constituțiilor politice sînt unilaterale dacă ele nu pot suporta în sine principiul subiectivității libere și nu știu să corespundă unei rațiuni dezvoltate.

§ 274

Întrucît spiritul nu este real decît ca ceea ce el se știe pe sine, iar statul, ca spirit al unui popor, este în același timp

353 legea care străbate toate raporturile sale, datina socială și conștiința indivizilor săi, de aceea orînduirea politică a unui popor anumit atîrnă în genere de felul și de maturitatea conștiinței lui de sine ; în aceasta rezidă libertatea lui subiectivă și prin urmare realitatea orînduirii.

A voi să dai unui popor *a priori* o constituție, fie ea chiar mai mult sau mai puțin rațională în ce privește conținutul ei, — fantezia aceasta ar nesocoti tocmai momentul prin care constituția ar fi mai mult decît o născocire a gîndirii. De aceea fiece popor își are constituția care i se potrivește și care i se cuvine.

Adaus. Statul trebuie să pătrundă, în constituția lui, toate raporturile. Napoleon, de exemplu, a voit să dea spaniolilor o constituție *a priori*, ceea ce însă a mers destul de rău. Căci o constituție nu este doar ceva făurit : ea este ieșită din munca secolelor, este Ideea și conștiința rațională a lui, în măsura în care acesta s-a dezvoltat într-un popor. Prin urmare nici o constituție nu este făcută doar de subiecți anumiți. Ceea ce a dat Napoleon spaniolilor era mai rațional decît ceea ce avuseseră ei mai înainte, și totuși ei au respins-o, ca ceva ce le era străin, întrucît ei nu se dezvoltaseră încă pînă la nivelul ei. Poporul trebuie să aibă față de constituția lui sentimentul dreptului său și al stării sale de fapt, altfel ea poate exista, e drept, în chip exterior, dar nu are nici o semnificație și nici o valoare. Fără îndoială, se poate naște adesea, în indivizi izolați, nevoia și nostalgia unei constituții mai bune, — dar este cu totul altceva ca întreaga masă să fie pătrunsă de o atare reprezentare, și lucrul acesta urmează abia mai tîrziu. Principiul moralității, al interiorității, proclamat de Socrate, s-a născut cu necesitate în zilele lui. Dar pentru ca el să devină conștiință generală, a trebuit timp.

a) PUTEREA MONARHICĂ

§ 275

354 Puterea monarhică conține ea însăși cele trei momente ale totalității în sine (§ 272), universalitatea orînduirii

și a legilor, deliberarea, ca raportare a *particularului* la universal, și momentul *deciziei* ultime, ca *determinare* din sine, în care se reîntoarce tot restul și din care își ia totul începutul realității sale. Determinarea aceasta absolută din sine constituie principiul distinctiv al puterii monarhice ; ca atare, pe ea trebuie să o dezvoltăm mai întîi.

Adaus. Începem cu puterea monarhică, ceea ce înseamnă, cu momentul singularității, întrucît acesta conține în sine cele trei momente ale statului, ca o totalitate. În adevăr, *eu* este, în același timp, ce e mai singular și ce mai universal. Și în natură se află la început un singular, însă realitatea, ne-idealitatea, dispersiunea exterioară nu este ceva ființînd la sine, ci singularitățile diferite suzbistă încă unele alături de altele. În spirit în schimb, toată diversitatea se află numai ca ideală și ca o unitate. Statul este deci ca realitate spirituală exprimarea tuturor momentelor sale, însă singularitatea este în același timp esența sufletească și principiul de viață, suveranitatea care conține în sine toate distincțiile.

§ 276

1) Determinarea de bază a statului politic este unitatea substanțială, ca *idealitate* a momentelor sale în care α) puterile și activitățile lui particulare sînt deopotrivă disolvate ca și conservate, și sînt conservate numai astfel încît ele nu își au o îndreptățire independentă, ci doar o îndreptățire în felul și în limitele determinate de Ideea întregului, din puterea căruia ele izvorăsc și ale cărui membre fluide ele sînt, întregul constituind sinele lor simplu.

Adaus. Cu această idealitate a momentelor situația este aceeași ca în ce privește viața în corpul organic : viața este 355
prezentă în fiecare punct al corpului : o singură viață se află în toate punctele și ea nu întîmpină nici o rezistență : separat de corp, fiece punct este mort. În aceasta constă și idealitatea tuturor stărilor sociale, ale puterilor și corporațiilor luate izo-

lat, oricît ar avea ele tendința să subziste ca atare și să fie pentru sine. Lucrurile se petrec întocmai ca pentru stomac, în domeniul organicului, care și el se pune ca existînd pentru sine, dar care în același timp e suspendat și sacrificat, întorcîndu-se în întreg.

§ 277

β) Funcțiile și activitățile particulare ale statului sînt, ca momente esențiale ale acestuia, p r o p r i i lui și delegate la indivizii care le exercită și le aplică, nu potrivit personalității imediate a acestora, ci numai potrivit calităților generale și obiective ale lor ; legătura lor cu personalitatea particulară ca atare este deci exterioară și accidentală. Funcțiile și puterile statului nu pot fi prin urmare p r o p r i e t a t e p r i v a t ă.

Adaus. Activitatea statului este delegată unor indivizi : îndreptățirea de a purta grija afacerilor ei însă nu o au în virtutea felului lor natural de a fi, ci după calitatea obiectivă a lor. Capacitatea, abilitatea, caracterul țin de natura particulară a individului : aceasta trebuie educată și formată în vederea unei activități particulare. De aceea o funcție nu poate fi nici vîndută, nici moștenită. În Franța altă dată posturile în parlament puteau fi vîndute, în armata engleză și astăzi posturile de ofițeri sînt de vînzare pînă la un grad anumit, — lucrul acesta era legat însă și este astăzi încă legat de constituția medievală a unor anumite state, pe cale treptată de dispariție astăzi.

§ 278

Aceste două determinații, că funcțiile și puterile particu-
856 lare ale statului nu sînt, nici pentru sine, nici în voința particulară a indivizilor, independente și fixe, ci își au rădăcina

lor ultimă în unitatea statului, ca fiind sinele lor simplu, constituie *suveranitatea statului*.

Aceasta este suveranitatea în ce privește *interiorul*: că ea mai are o altă latură, cea care privește *exteriorul*, se va vedea mai jos. În *monarhia feudală* de odinioară, statul era fără îndoială suveran față de exterior, dar, cît privește interiorul, nu numai eventual monarhul, dar nici statul însuși nu era suveran. Pe de o parte (conf. § 273, remarca) funcțiile și puterile statului și ale societății civile se constituiseră în corporații și comune independente, și de aceea întregul era mai mult un agregat decît un organism; pe de altă parte, ele erau proprietate privată a unor indivizi și ceea ce aceștia urmau să facă în vederea întregului, era lăsat la părerea și la bunul lor plac. — *Idealismul*, care constituie suveranitatea, este aceeași determinație în virtutea căreia, în organismul animal, așa-numitele *părți* ale acestuia nu sînt părți, ci membre, momente organice, iar izolarea lor și subzistența lor pentru sine constituie boala, — același principiu care în conceptul abstract al voinței (să se vadă paragraful următor, remarca) apărea ca fiind negativitatea ce se raportează la sine, și prin urmare ca universalitate *ce se determină la singularitate* (§ 7), în care orice particularitate și determinație este particularitate și determinație suspendată, — temeiul absolut ce se determină pe sine însuși. Pentru a înțelege suveranitatea trebuie să posedăm în genere conceptul a ceea ce este substanța și adevărata subiectivitate a conceptului. — Deoarece suveranitatea constituie idealitatea oricărei îndreptățiri particulare, se poate lesne comite eroarea, care și este foarte frecventă, de a o considera drept simplă putere și arbitrar gol, și de a socoti suveranitatea sinonimă cu despotismul. Despotismul însă înseamnă starea de ilegalitate, în care voința 357
particulară ca atare, fie ea aceea a unui monarh, fie aceea a unui popor (ochlocrație), devine lege, sau mai degrabă ia locul legii, — în timp ce dimpotrivă suveranitatea reprezintă tocmai în starea legală, constituțională, momentul idealității sferelor și îndeletnicirilor particulare, — anume faptul că o atare sferă nu este ceva neatîrnat, ceva de sine stătător în scopurile și modurile sale de activitate, ceva ce s-ar adînci numai în sine, ci este determinat și dependent, în aceste sco-

puri şi moduri de activitate, de scopul întregului (denumit în general, cu o expresie mai puţin determinată, propăşirea statului). Idealitatea aceasta se manifestă într-un îndoit mod. — În starea de pace, sferele şi îndeletnicirile particulare îşi urmează mai departe cursul satisfacerii intereselor şi scopurilor lor particulare, şi, pe de o parte, numai pe calea necesităţii inconştiente a lucrului egoismul lor se preface în contribuţie la conservarea reciprocă şi la conservarea întregului (§ 183); pe de altă parte însă, intervenţia directă de sus este cea care le îndreaptă necontenit către scopul întregului şi le îngrădeşte potrivit acestuia (vezi puterea de guvernământ, § 289), după cum printr-însa ele sînt ţinute să aducă contribuţii directe la această conservare; — în starea de pericol însă, fie acesta intern, fie el extern, suveranitatea este aceea în conceptul simplu al căreia organismul, subzistînd în stare de pace în particularităţile sale, se reuneşte, şi căreia îi este încredinţată salvarea statului, cu sacrificarea particularului îndreptăţit altă dată; aici ajunge deci acel idealism la realitatea sa veritabilă (vezi mai jos § 321).

§ 279

2) Suveranitatea, care nu este întîi decît gîndul universal al acestei idealităţi, există numai ca subiectivitate
358 sigură de sine însăşi, şi ca determinare de sine abstractă, — lipsită în această măsură de temei, — a voinţei, în care stă factorul suprem al deciziei. Aceasta constituie individualitatea statului ca atare, care el însuşi nu este unu decît printr-însa. Subiectivitatea însă îşi are adevărul ei numai ca subiect, personalitatea numai ca persoană, şi în constituţia ajunsă la raţionalitate reală, fiecare din cele trei momente ale conceptului îşi are configurarea lui separată, reală pentru sine. Momentul acesta al deciziei absolute în întreg nu este aşadar individualitatea în genere, ci un individ, monarhul

Dezvoltarea imanentă a unei ştiinţe, d e d u c e r e a î n t r e g u l u i e i c o n ţ i n u t din c o n c e p t u l simplu (cel puţin altfel o ştiinţă nu merită numele de ştiinţă filozofică) prezintă specificul că unul şi acelaşi concept — aici voinţa — care la început, întrucît el este începutul, este abstract, se menţine, dar el îşi condensează determinările, şi anume tot numai prin sine însuşi, dobîndind astfel un conţinut concret. În felul acesta, momentul de bază al personalităţii, abstractă la început, în dreptul nemijlocit, s-a dezvoltat parcurgînd diferitele forme de subiectivitate ale sale, şi aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea deplin concretă a voinţei, el constituie p e r s o n a l i t a t e a s t a t u l u i, c e r t i t u d i n e a l u i d e s i n e î n s u ş i, — momentul acesta ultim care suspendă în unitatea sinelui toate particularităţile, şi punînd un termen cumpănirii temeiurilor pentru şi contra, între care se poate uşor şovăi, conclude cu: e u v r e a u şi face începutul oricărei acţiuni şi realităţi. — Mai departe însă, personalitatea şi subiectivitatea în genere, ca raportare infinită la sine însăşi, nu are a d e v ă r, anume adevărul său imediat şi plin, decît ca persoană, ca subiect fiinţînd pentru 359
sine, iar ceea ce fiinţează pentru sine este, la rîndul lui, ceva neapărat u n u. Personalitatea statului nu este reală decît întrucît e o p e r s o a n ă, m o n a r h u l. — Personalitatea exprimă conceputul ca atare, persoana conţine în acelaşi timp realitatea acestuia, şi numai cu determinaţia aceasta conceptul este I d e e, adevăr. — O aşa-numită persoană m o r a l ă, societate, comună, familie, oricît este ea de concretă în sine, are în ea personalitatea numai ca moment, în mod abstract: ea nu a ajuns într-însa la adevărul existenţei sale; statul însă este tocmai această totalitate, în care momentele conceptului ajung la realitate potrivit adevărului lor propriu. — Toate aceste determinări au fost deja discutate, pentru sine şi în configurările lor particulare, în tot cursul acestui tratat; le-am repetat însă aici pentru motivul că, deşi în formele particulare pe care le iau ele sînt admise e drept cu uşurinţă, totuşi ele nu sînt recunoscute şi sesizate tocmai acolo unde ele apar în situaţia lor adevărată, — nu izolat, ci potrivit adevărului lor, ca m o m e n t e ale Ideii. — Conceptul monarhului este de aceea conceptul cel mai dificil pentru ratiocinare, adică pentru considerarea pe calea reflecţiei intelectului, căci ratiocinarea se opreşte la determinările

izolate, şi de aceea nu cunoaşte decît temeiuri, puncte de vedere finite, şi *deducerea* din temeiuri. Ea înfăţişează deci demnitatea monarhului ca ceva *derivat*, nu numai în forma, ci şi în determinarea sa; dar dimpotrivă, conceptul monarhului nu este ceva derivat, ci reprezintă *ceea ce îşi are începutul în mod absolut în sine*. De aceea, mai bine decît oricare alta se potriveşte aici reprezentarea după care dreptul monarhului trebuie considerat ca întemeiat pe autoritate divină, căci într-însa este conţinut caracterul necondiţionat al acestuia. Se ştie însă cîte neînţelegeri s-au legat de această reprezentare, şi sarcina consi-
360 deraţiei filozofice este tocmai aceea de a concepe divinul acesta.

De *suveranitate populară* se poate vorbi în sensul că un popor este în genere independent *către exterior* şi constituie un stat propriu, de pildă poporul Marei Britanii; poporul Angliei însă, sau al Scoţiei, Irlandei, ori al Veneţiei, Genovei, Ceylonului etc. nu mai sînt popoare suverane de cînd ele au încetat să aibă pentru sine principi proprii, sau guvernăminte supreme. — Se poate spune tot astfel despre *suveranitatea interioară* că ea rezidă în *popor*, dacă se vorbeşte numai despre întreg în genere, aşa cum am arătat mai sus (§277, 278), că *statul* posedă suveranitate. Dar suveranitatea poporului în *opoziţie faţă de suveranitatea existentă în monarh* este sensul obişnuit în care a început să se vorbească în timpurile mai noi de suveranitate populară; — luată în această opoziţie, suveranitatea populară este unul din gîndurile cele mai confuze, întemeiate pe reprezentarea goală a *poporului*. Poporul luat *fără* monarhul său şi *fără articulaţiile* întregului, legate în chip necesar şi nemijlocit între ele tocmai prin acesta, se reduce la masa informă, care nu mai este un stat şi nu mai posedă *nici una* din determinările prezente numai în întregul organizat avînd *în sine o formă* proprie, — suveranitate, guvernămînt, curţi de justiţie, autorităţi, stări sociale etc. Prin faptul că atare momente ce se raportează la o organizaţie, la viaţa de stat, apar la un popor, el încetează să mai fie acel abstractum nedeterminat, care e numit, în simpla reprezentare generală, *popor*. Dacă prin suveranitatea poporului se înţelege forma *republicii*, mai precis forma democraţiei (căci prin repu-

blică se înțeleg numeroase alte amestecuri empirice, care în 361
orice caz nu țin de o considerație filozofică), s-a spus pe de
o parte mai sus (la § 273, remarca) ceea ce era necesar, —
pe de altă parte, de o atare concepție nu mai poate fi vorba
față de dezvoltarea pe care a luat-o Ideea. — La un popor,
dacă el nu este reprezentat nici ca un n e a m patriarhal,
nici ca aflîndu-se în starea nedezvoltată în care sînt posi-
bile formele democrației și aristocrației (vezi remarca la
același paragraf), nici într-o condiție arbitrară și neorganică,
ci este gîndit ca o totalitate cu adevărat organică, dezvoltată
în sine, — suveranitatea se află ca personalitate a întregului,
și aceasta, în realitatea conformă conceptului ei, ca fiind
p e r s o a n a m o n a r h u l u i.

Pe treapta menționată mai înainte, pe care s-a făcut
împărțirea orînduirilor în democrație, aristocrație și monar-
hie, pe poziția unității substanțiale rămasă încă în sine, care
nu a ajuns încă la distincția și adîncirea ei infinită în sine,
momentul d e c i z i e i u l t i m e a v o i n ț e i, d e t e r m i -
n a r e a e i p r i n s i n e î n s ă ș i nu apare pentru sine,
ca moment organic i m a n e n t al statului, avînd r e a l i -
t a t e p r o p r i e. Totdeauna, este adevărat, chiar în acele
formații nedesăvîrșite ale statului, un vîrf individual tre-
buie sau să existe pentru sine, ca în monarhiile respective,
sau, ca în aristocrații, dar mai cu seamă în democrații, el
să se ridice dintre oamenii de stat, dintre generali, după
cum se întîmplă și după cum o cer î m p r e j u r ă r i l e p a r -
t i c u l a r e; căci orice acțiune și realitate își are începutul
ei și împlinirea, în unitatea de decizie a unui conducător.
Întrucît e însă închisă în unitatea puterilor, rămasă încă solidă,
o atare subiectivitate a deciziunii trebuie să fie pe de o parte
întîmplătoare în originea și apariția sa, pe de altă parte,
să rămînă în genere subordonată; de aceea decizia fără 362
amestec, pură, nu se putea afla în aceste vîrfuri condiționate,
ci dincolo de ele, într-un *fatum* ce determina din afară.
Ca moment al Ideii, ea trebuia să treacă în existență, dar
avîndu-și rădăcinile în afara libertății omenești și a sferei
sale, care constituie domeniul statului. — De aici izvorăște
nevoia de a scoate, în treburile mari și în momentele im-
portante ale statului, d e c i z i a u l t i m ă de la o r a c o l e,
de la d e m o n i (S o c r a t e s), de a căuta în mărunțaiele
animalelor, în apetitul și zborul păsărilor, o decizie pe care

oamenii, nesesizînd încă adîncul conştiinţei-de-sine şi nefiind ieşiţi din unitatea substanţială compactă, ca să ajungă la această fiinţare pentru sine, nu aveau încă puterea să o vadă înăuntrul fiinţei umane. — În *demonul* lui Socrate(să se compare mai sus § 138) se vede cum voinţa, care mai înainte se situa numai *dincolo* de sine, începe să se plaseze în sine însăşi, să recunoaşte pe sine înăuntrul ei, — începutul libertăţii ce se *cunoaşte pe sine*, şi deci al libertăţii adevărate. Această libertate reală a Ideii, întrucît ea este tocmai faptul de a da fiecărui moment al raţionalităţii realitatea lui proprie, prezentă, *conştientă-de-sine*, este aceea care împărtăşeşte funcţiei unei conştiinţe certitudinea ultimă ce se determină ea însăşi, şi constituie vîrful în conceputul voinţei. Determinarea aceasta de sine ultimă nu poate însă cădea în sfera libertăţii umane decît în măsura în care ea are situaţia de vînf *separat*, *pentru sine*, înălţat *deasupra oricărei particularizări şi oricărei condiţii*; căci numai astfel ea este reală potrivit conceptului ei.

Adaus. Vorbind de organizarea statului, adică aici de monarhia constituţională, nu trebuie să avem în vedere nimic
363 altceva decît necesitatea Ideii în sine: toate celelalte puncte de vedere trebuie să dispară. Statul trebuie considerat ca un mare edificiu arhitectonic, ca o hieroglifă a raţiunii, care se exprimă în planul realităţii. Tot ce se raportează aşadar la utilitate, la exterioritate etc. trebuie exclus din tratarea filozofică. Că statul este voinţa ce se determină ea însăşi pe sine, voinţa deplin suverană, decizia în instanţă ultimă, — lucrul acesta reprezentarea îl înţelege lesne. Mai greu este ca acest *eu vreau* să fie sesizat, ca persoană. Prin aceasta nu trebuie înţeles că monarhului îi este îngăduit să acţioneze arbitrar; dimpotrivă el este legat de conţinutul concret al deliberărilor, şi cînd constituţia este fermă, el nu are de făcut adesea nimic mai mult decît să-şi subscrie numele. Acest *nume* însă este important: el este culmea peste care nu se poate trece. S-ar putea spune că o diviziune organică a existat deja în frumoasa democraţie a Atenei, — dar am văzut că Grecii îşi luau ultima hotărîre din fenomene cu totul exterioare, din oracole, din măruntaiele animalelor de jertfă, din zborul pase-

rilor, şi că ei se raportau la natură, ca la o putere care dă de ştire oamenilor şi exprimă ce este bun pentru ei. Conştiinţa-de-sine nu a ajuns încă, în acest timp, la abstracţia subiectivităţii, nu a ajuns încă la conştiinţa că asupra celor ce urmează a fi decise trebuie pronunţat un eu vreu, de către omul însuşi. Acest eu vreau constituie marea deosebire între lumea veche şi lumea modernă, şi el trebuie deci să-şi aibă existenţa sa proprie în marele edificiu al statului. Din păcate însă această decizie este privită doar ca exterioară şi ca ţinînd de bunul plac.

§ 280

3) Acest sine ultim al voinţei statului este, în abstracţia aceasta a sa, simplu, şi de aceea, o singularitate *nemijlocită*; în însuşi conceptul său se găseşte determinaţia *naturalităţii*; monarhul este prin urmare în chip esenţial *acest* individ, abstras de orice alt conţinut, şi acest individ este destinat la demnitatea de monarh în chip nemijlocit natural, prin *naştere* naturală. 864

Această trecere de la conceptul purei determinări de sine la nemijlocirea fiinţei, şi prin aceasta la naturalitate, este de natură pur speculativă, de aceea cunoaşterea ei ţine de filozofia logică. Este de altfel, în total, aceeaşi trecere pe care o cunoaştem ca alcătuind natura voinţei în genere şi care e procesul traducerii unui conţinut, din subiectivitate (ca scop reprezentat) în existenţă faptică (§ 8). Dar forma specifică a Ideii şi a trecerii pe care o considerăm aici este *prefacerea nemijlocită* a purei determinări-de-sine a voinţei (a însuşi conceptului simplu), într-un *acesta* şi o existenţă faptică naturală, fără mijlocirea printr-un conţinut *particular* — (un scop urmărit în acţiune). — În aşa numita *dovadă ontologică a existenţei lui Dumnezeu* se găseşte aceeaşi trecere, aceeaşi prefacere a conceptului absolut în fiinţă, care a constituit adîncimea Ideii înseşi, în epoca modernă, dar care în ultima vreme a fost declarată drept *ceea ce nu poate fi conceput*, — re-

nunțîndu-se în felul acesta la cunoașterea a d e v ă r u l u i, întrucît singură unitatea conceptului și a ființei (§ 23) constituie adevărul. În timp ce conștiința intelectului nu are în sine această unitate și se oprește la s e p a r a ț i a celor două momente ale adevărului, ea mai admite totuși, în cazul acesta, o c r e d i n ț ă în acea unitate. În ce privește însă reprezentarea monarhului, întrucît ea este socotită ca aparținînd conștiinței obișnuite, intelectul se oprește, aici, cu
365 atît mai mult la separația sa și la rezultatele pe care istețimea raționamentelor sale le trage din aceasta, și el neagă deci că momentul deciziei ultime în stat ar fi legat în și pentru sine (adică în conceptul rațiunii) cu naturalitatea nemijlocită ; de unde se deduce mai întîi a c c i d e n t a l i t a t e a acestei legături, și, întrucît diversitatea absolută a celor două momente este considerată ca răspunzînd rațiunii, se deduce mai departe caracterul irațional al unei atare legături, din care decurg consecințele celelalte ruinătoare pentru Ideea de stat.

Adaus. Cînd se obiectează adesea împotriva monarhului că, datorită lui, felul în care merg lucrurile în stat atîrnă de întîmplare, — întrucît monarhul poate fi rău educat, ba chiar nedemn să stea în vîrful statului —, și că este absurd să se pretindă că o atare situație trebuie să existe, ca fiind starea rațională : apoi tocmai presupoziția că ar fi în joc aici particularitatea caracterului e lipsită de valoare. În adevăr, într-o organizație desăvîrșită este vorba numai de vîrful unei decizii formale, și ca monarh este nevoie doar de un om care să zică „da" și care să pună punctul pe I ; căci vîrful trebuie să fie astfel încît particularitatea caracterului său să fie fără importanță. Ce posedă monarhul în plus, peste prerogativa acestei decizii ultime, este ceva ce ține de particularitate, care nu trebuie să joace nici un rol. Pot desigur exista situații în care singură această particularitate apare, dar atunci statul
366 nu este încă un stat deplin format, sau unul bine construit. Într-o monarhie bine ordonată latura obiectivă revine legii singure, la care monarhul are numai să adauge elementul subiectiv al unui „e u v r e a u".

§ 281

Ambele momente în unitatea lor nedespărțită, sinele ultim al voinței, lipsită de alt temei, și o dată cu ea existența, tot atît de lipsită de temei, ca determinare lăsată naturii, — Ideea aceasta a ceva ce nu este mișcat de arbitrarul voinței constituie maiestatea monarhului. În această unitate stă adevărata unitate a statului, care numai prin nemijlocirea aceasta interioară și exterioară a ei este ferită de posibilitatea de a fi atrasă în sfera particularității, a arbitrarului, a scopurilor și părerilor particulare, în lupta facțiunilor pentru tron, în tot ce contribuie la slăbirea și la ruina puterii statului.

Dreptul nașterii și al moștenirii constituie temeiul legitimității, nu ca temei ținînd doar de un drept pozitiv, ci totodată în virtutea Ideii. — Faptul că prin succesiunea bine stabilită la tron, adică prin succesiunea naturală, se evită lupta facțiunilor la vacanța tronului, este un aspect de mult invocat cu dreptate în favoarea ereditații tronului. Totuși aspectul acesta este numai o consecință, și transformat în temei el coboară maiestatea în sfera raționamentelor și îi dă drept întemeiere, — ei, al cărei caracter este tocmai această nemijlocire lipsită de temei și această ființare în sine ultimă, — nu Ideea statului, imanentă într-însa, ci ceva exterior ei, un gînd deosebit de ea, de pildă binele statului sau al poporului. Desigur, dintr-o atare determinație poate fi dedusă pe calea unor *termini medii* teza moștenirii tronului; ea însă permite folosirea și a altor *termini medii* și prin urmare poate întemeia și alte consecințe, — și este prea cunoscut ce consecințe au fost scoase din acest bine al poporului *(salut du peuple)*. — De 367
aceea numai filozofiei îi este îngăduit să supună gîndirii această maiestate, căci oricare alt mod de cercetare decît cel speculativ, al Ideii infinite avîndu-și temeiul în sine, suspendă în și pentru sine natura maiestății. — Monarhia electivă pare lesne a fi concepția cea mai naturală, — ceea ce înseamnă doar că pentru gîndirea fri-

volă ea este cea mai la îndemînă ; — deoarece treburile şi interesul poporului sînt ceea ce cade în grija monarhului, ar trebui să rămînă la alegerea poporului, pe cine voieşte el să-l delege pentru a purta grijă de binele său; şi numai din această delegaţie ar izvorî dreptul lui de a guverna. Părerea aceasta, ca şi reprezentarea monarhului drept cel mai înalt funcţionar al statului, ideea unui raport contractual între monarh şi popor etc. pornesc de la voinţă concepută ca bunul plac, opinia şi arbitrarul *celor mulţi*, — o determinaţie care, aşa cum am arătat de mult, trece drept cea dintîi în societatea burgheză, sau mai degrabă care doar vrea să se impună, dar care nu este nici principiul familiei, nici cu atît mai puţin al statului şi care este în genere opusă Ideii eticului. — Că monarhia electivă este mai degrabă cea mai rea dintre instituţii rezultă, chiar pentru simplul raţionament, din *urmările* ei, — care pentru raţionament apar de altfel ca ceva numai *posibil* şi *probabil*, dar care în fapt ţin esenţial de această instituţie. În adevăr, într-o monarhie electivă, prin însăşi natura raportului după care într-însa voinţa *particulară* este transformată în principiu ultim de decizie, constituţia devine o *capitulare-electivă*, adică o cedare a puterii de stat la discreţia particularilor, — de unde decurge transformarea puterilor particulare ale statului în proprietate privată, slăbirea
368 şi pierderea suveranităţii statului, şi cu aceasta descompunerea lui internă şi ruina lui exterioară.

Adaus. Dacă voim să înţelegem Ideea monarhului nu ne putem mulţumi să spunem că Dumnezeu e cel care a instituit regii, căci Dumnezeu a făcut totul, chiar ce e mai rău. Nici plecînd de la punctul de vedere al utilităţii nu ajungem departe, şi se pot găsi întotdeauna dezavantaje. Tot atît de puţin ne este de ajutor să considerăm monarhul ca aparţinînd dreptului pozitiv. Ca eu să am proprietate, aceasta este necesar, dar posesia aceasta particulară este accidentală, şi tot astfel apare şi dreptul după care unul trebuie să stea în vîrf, cînd acest drept este considerat ca abstract şi pozitiv. Dar acest drept este prezent în şi pentru sine, ca nevoie resimţită şi ca trebuinţă a lucrului însuşi. Monarhii nu se disting prin puteri fizice deosebite, sau prin spirit, şi totuşi milioane se lasă stăpîniţi de ei. Cînd însă se spune că oamenii se lasă

guvernați împotriva intereselor, scopurilor, intențiilor lor, lucrul acesta este absurd, căci atît de proști oamenii nu sînt : nevoia lor, puterea interioară a Ideii este aceea care îi constrînge la aceasta, pe ei înșiși împotriva conștiinței aparente a lor, și ea îi menține în acest raport. Dacă așadar monarhul apare ca vîrf și ca parte a orînduirii politice, trebuie să spunem că un popor cucerit nu este identic cu monarhul, în orînduirea de stat. Cînd se produce o răzvrătire într-o provincie cucerită prin război, aceasta este altceva decît o revoltă în sînul unui stat bine organizat. Cei cuceriți nu sînt răzvrătiți împotriva monarhului lor, ei nu comit o crimă contra statului, căci ei nu se află cu stăpînitorul în relația corespunzătoare Ideii, nu aparțin necesității interne a orînduirii : există aici doar un contract, nu o legătură de stat. *Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître,* a replicat Napoleon deputaților 369
la Erfurt.

§ 282

Din suveranitatea monarhului decurge dreptul de grațiere a criminalilor, căci numai suveranității îi revine dreptul să realizeze puterea spiritului de-a face ca ceea ce s-a întîmplat să devină neîntîmplat, și de a nimici, prin iertare și uitare, crima.

Dreptul de grațiere este unul din omagiile cele mai înalte aduse maiestății spiritului. — Dreptul acesta face parte din aplicațiile sau repercuțiile pe care determinările sferei mai înalte de exercită asupra unei sfere anterioare. — Astfel de aplicații aparțin însă științei particulare, care trebuie să-și trateze obiectul în cuprinsul lui empiric ; — (să se compare § 270, remarca). — O atare aplicație o constituie și faptul că lezarea statului în genere, sau a suveranității, a maiestății și a personalității monarhului e subsumată conceptului de crimă, pe care l-am întîlnit mai sus (§ 95—102), și anume ca crimă supremă ; tot astfel modalitatea particulară a procedurii etc.

Adaus. Grațierea este suspendarea pedepsei, care însă nu suspendă dreptul. Dimpotrivă, acesta rămîne, și grațiatul este după grațiere ca și mai înainte un criminal ; grațierea nu proclamă că el nu a comis nici o crimă. Suspendarea aceasta a pedepsei poate decurge prin mijlocirea religiei, căci ceea ce s-a întîmplat poate fi transformat de spirit, înăuntrul spiritului, în ceva neîntîmplat. Cînd însă lucrul acesta se înfăptuiește în lume, el își are locul numai înăuntrul maiestății și nu poate reveni decît deciziei fără temei.

§ 283

376 Al doilea moment conținut în puterea monarhică este momentul particularității, adică al conținutului determinat și al subsumării lui sub universal. În măsura în care el dobîndește o existență particulară, e vorba de funcții și de indivizi cu rol de sfetnici supremi, avînd destinația să aducă înaintea monarhului conținutul treburilor ce se ivesc în stat, sau al determinărilor legale devenite necesare datorită unei nevoi prezente, — cu laturile lor obiective, cu temeiurile deciziunii, cu legile care se referă la ele etc., împrejurările etc. — pentru ca monarhul să decidă. Alegerea indivizilor pentru această funcție, ca și înlăturarea lor, rămîne, întrucît ei au de-a face nemijlocit cu persoana monarhului, la liberul arbitru nelimitat al acestuia.

§ 284

Întrucît singură latura obiectivă a deciziei, — cunoștința conținutului și a împrejurărilor, temeiurile legale și celelalte ale deciziei —, poate comporta răspundere, adică este susceptibilă de dovada obiectivității, și de aceea poate reveni unui consiliu distinct de voința personală a monarhului ca atare, de aceea funcțiile sau indivizii cu rol de sfetnici sînt

singure supuse răspunderii, în timp ce maiestatea proprie a monarhului, ca subiectivitate ultimă chemată să decidă, se află deasupra oricărei responsabilităţi pentru acţiunile de guvernămînt.

§ 285

Al treilea moment al puterii monarhice priveşte universalul în şi pentru sine, care sub aspect subiectiv constă în conştiinţa *(Gewissen)* monarhului, sub aspect obiectiv, în întregul constituţiei şi în legi; puterea monarhică presupune aşadar momentele celelalte, aşa cum fiecare din acestea o presupun.

§ 286

Garanţia obiectivă a puterii monarhice, a succesiunii legale conform principiului credităţii tronului etc., stă în faptul că aşa cum această sferă îşi are realitatea ei distinctă, deosebită de celelalte momente determinate de raţiune, tot astfel şi celelalte momente îşi au pentru sine drepturile şi datoriile proprii destinaţiei lor; fiecare membru, menţinîndu-se pentru sine, menţine înăuntrul organismului raţional, prin aceasta, pe celelalte, în specificitatea lor. 371

Desăvîrşirea orînduirii monarhice într-o monarhie ereditară, după principiul succesiunii la tron în ordine de primogenitură, — astfel încît prin aceasta ea este întoarsă înapoi la principiul patriarhal din care îşi trage istoric origina, dar în determinarea mai înaltă de vîrf absolut al unui stat dezvoltat organic, — este un rezultat mai tîrziu al istoriei, de cea mai mare importanţă pentru libertatea publică şi pentru orînduirea raţională, deşi, cum am observat mai înainte, cu toate că este respectat, el este adesea foarte puţin înţeles.

Simplele monarhii feudale de odinioară, ca și monarhiile despotice, prezintă de aceea în istorie o succesiune de revolte, de lovituri de stat ale principilor, de războaie interne, de prăbușiri de principi și de dinastii, cu urmarea inevitabilă a unei pustiiri și unei ruine generale, interne și externe, — deoarece, în starea aceasta, diviziunea funcțiilor statului, ale cărui părți sînt atribuite vasalilor și pașalelor, este doar mecanică, nu constituie o diviziune după destinație și după formă, ci o deosebire de putere mai mare sau mai mică. În felul acesta fiecare parte, menținîndu-se, se menține și se produce *numai* pe sine, și nu produce în același timp și pe celelalte, și ea are toate momentele complet în sine, fiind independentă de rest. În raportul organic, în
372 care se raportează membre, nu părți, unele la altele, fiecare, îndeplinindu-și funcția în *propria* sa sferă, le întreține pe celelalte ; fiecare, pentru *propria* lui conservare are drept scop și produs substanțial totodată conservarea membrelor *celorlalte*. Garanțiile care sînt reclamate, fie pentru stabilitatea succesiunii la tron, și a puterii monarhice în genere, fie pentru asigurarea justiției, a libertății publice etc., sînt realizate prin *instituții*. Drept garanții *subiective* pot fi considerate iubirea poporului, caracterul conducătorilor, jurămîntul, forța etc., dar de îndată ce se vorbește de *constituție*, este vorba numai de garanție obiectivă, de instituții, adică de momentele care se împletesc organic și se condiționează. Astfel, libertatea publică în genere și ereditatea tronului își sînt garanții reciproce, și ele stau în legătură absolută, căci libertatea publică este orînduirea rațională, iar ereditatea puterii monarhice, cum am arătat, este un moment care se află în conceptul ei.

d) PUTEREA DE GUVERNĂMÎNT

§ 287

De decizie este deosebită înfăptuirea și aplicarea deciziilor monarhului, în genere ducerea la capăt și menținerea în ființă a lucrurilor decise, a legilor existente, a orînduielilor, a

așezămintelor de interes obștesc etc. Funcția aceasta a *subsumării* în genere o cuprinde în sine *puterea de guvernămînt*, în care sînt cuprinse totodată puterile *judecătorești* și cele *administrative*, care se raportează mai nemijlocit la particularul societății civile, realizînd în scopurile acestuia interesul general.

§ 288

Interesele obștești cu caracter *particular*, care cad în sfera societății civile și se află în afara universalului fiind-în-și-pentru sine al statului (§ 256), își au administrarea 373
lor în corporațiile (§ 251) comunelor și ale diferitelor meserii și stări, și în autoritățile acestora, în conducători, administratori etc. Întrucît pe de o parte treburile pe care ele le au în grijă sînt *proprietatea privată* și *interesul* acestor sfere *particulare*, — și pe această latură, autoritatea lor se sprijină pe încrederea tovarășilor de stare și a concetățenilor —, dar pe de altă parte aceste cercuri trebuie să fie subordonate intereselor superioare ale statului: rezultă pentru ocuparea acestor posturi, în general, necesitatea unui amestec de alegere prin votul comun al celor interesați și de confirmare și desemnare mai înaltă de către stat.

§ 289

Menținerea interesului general al statului și a *legalității*, în aceste drepturi particulare, și raportarea lor la interesul general, cere supraveghere prin delegați ai puterii de guvernămînt, *funcționari* executivi ai *statului* și autoritățile deliberative superioare, constituite în colegii, care se concentrează la rîndul lor în vîrfurile cele mai înalte, aflate în contact cu monarhul.

Aşa cum societatea civilă este cîmpul de luptă a interesului privat al tuturor împotriva tuturor, tot astfel aici îşi are locul conflictul acestui interes cu treburile obşteşti particulare, şi al acestora, împreună cu interesul privat, împotriva punctelor de vedere şi orînduielilor mai înalte ale statului. Spiritul corporativ care izvorăşte din îndreptăţirea sferelor particulare, se transformă totodată în sine însuşi în spirit al statului, căci în stat el găseşte mijlocul de a-şi promova scopurile sale particulare. În aceasta stă secretul patriotismului cetăţenilor, pe această latură: ei au conştiinţa că statul este substanţa lor, întrucît el le conservă sferele lor particulare, dreptul şi autoritatea acestora, şi se îngrijeşte de propăşirea lor. Aşadar spiritul corporativ este cel care,
374 conţinînd în el *înrădăcinarea particularului în universal*, dă statului adîncimea şi tăria sa, care constau în *simţămintele etice* ale cetăţenilor.

Administrarea treburilor corporaţiei de către conducătorii ei proprii poate fi adesea lipsită de îndemînare, întrucît, dacă ei cunosc şi au prezente interesele şi afacerile corporaţiei, în schimb legătura condiţiilor mai îndepărtate şi punctele de vedere generale le cunosc mai puţin complet; pe deasupra, alte împrejurări contribuie la aceasta, de pildă contactul privat apropiat şi egalitatea sub celelalte raporturi, a conducătorilor cu cei ce urmează să le fie subordonaţi, dependenţa lor mai variată etc. Sfera aceasta proprie poate fi însă privită ca lăsată pe seama momentului *libertăţii formale*, unde cunoştinţa, decizia şi execuţia proprie a fiecăruia, ca şi micile pasiuni şi capricii, să aibă o arenă pe care să-şi dea curs; — şi aceasta cu atît mai mult, cu cît conţinutul chestiunii deteriorate în felul acesta, şi mai puţin bine, mai cu anevoie soluţionate, are mai puţină importanţă pentru interesele generale ale statului, şi cu cît soluţia aceasta anevoioasă sau nebunească, a unor atare afaceri lipsite de importanţă, stă în raport direct cu satisfacţia şi vanitatea scoasă de pe urma lor.

§ 290

În funcţia guvernării apare tot astfel *diviziunea muncii* (§ 198). *Organizarea* autorităţilor are deci

sarcina formală, dar dificilă, ca, pornind de jos, unde viața civilă este c o n c r e t ă, aceasta să fie guvernată în mod concret, dar ca această activitate să fie divizată în ramurile sale a b s t r a c t e, administrate de autorități speciale, ca centre distincte, a căror acțiune în jos să se concentreze din nou, întocmai ca în puterea supremă de guvernămînt, într-o vedere de 375
ansamblu concretă.

Adaus. Punctul principal de care depinde totul, în ce privește puterea de guvernămînt, este diviziunea treburilor: această putere are de-a face cu trecerea de la universal la particular și la singular, și afacerile ei trebuie divizate după ramurile lor diferite. Greutatea este însă ca ele să se reunească din nou, în sus ca și în jos. Căci deși de pildă puterea administrativă și cea judiciară se despart, totuși ele se întîlnesc din nou, în oricare afacere. Expedientul care se folosește aici constă în numirea unui cancelar al statului, a unui prim-ministru, a unui consiliu de miniștri, pentru a se simplifica conducerea de sus. Dar în felul acesta totul poate porni numai de la puterea ministerială și afacerile să fie, cum se spune, centralizate. De această centralizare e legată ușurința cea mai mare, iuțeala, eficacitatea în tot ce trebuie să se facă în vederea interesului general al statului. Felul acesta de guvernare a fost introdus de revoluția franceză, a fost desăvîrșit de Napoleon și există astăzi încă în Franța. În schimb Franța este lipsită de corporații și de comune, adică de cercurile în care se întîlnesc interesele particulare cu cele generale. În evul mediu desigur cercurile acestea dobîndiseră o prea mare independență, ele erau state în stat și se administrau în mod sever, ca corporații subzistînd pentru sine; dar deși nu acesta trebuie să fie cazul, se poate totuși spune că în comune stă adevărata tărie a statelor. Aici guvernămîntul întîlnește interese îndreptățite, care trebuie respectate de el, și, întrucît administrația nu poate fi decît în avantajul unor atare interese, dar trebuie să le și supravegheze, individul găsește ocrotire pentru exercițiul drepturilor 376
sale, și astfel interesul său particular se leagă de conservarea întregului. De cîtăva vreme s-a organizat mereu pornind de sus în jos, și organizarea aceasta a fost principala străduință: elementul de jos însă, cea ce în întreg ține de masă, a fost

lesne lăsat mai mult sau mai puțin în stare neorganică ; și totuși este de cea mai înaltă importanță că acest element să devină organic, căci numai astfel el este o forță, este o putere activă, — astfel el nu este decît o grămadă, o mulțime de atomi risipiți. Puterea îndreptățită se găsește numai în starea organică a sferelor particulare.

§ 291

Funcțiile de guvernămînt sînt de natură obiectivă, pentru sine, în substanța lor, de o natură deja decisă (§ 287), dar ele urmează să fie îndeplinite și realizate prin indivizi. Între aceste două laturi nu există nici o legătură naturală nemijlocită ; de aceea indivizii nu sînt destinați pentru funcțiile publice prin personalitatea lor naturală și prin naștere. Pentru desemnarea lor la aceasta, momentul obiectiv îl constituie cunoștința și dovada capacității lor, — o dovadă care asigură statului ceea ce este de trebuință, și care fiind condiția unică, dă în același timp fiecărui cetățean posibilitatea de a se consacra stării generale.

§ 292

Latura subiectivă, faptul că pentru un post este ales acest individ dintre mai mulți (căci întrucît aici obiectivul nu stă — ca de ex. în artă — în genialitate, există cu necesitate mai mulți, un număr nedeterminat, între care precăderea nu este ceva absolut determinabil), că individul acesta a fost desemnat și împuternicit să conducă întreprinderea publică, legătura aceasta a individului și a slujbei, ca fiind două laturi totdeauna pentru sine întîmplătoare una față de alta, revine puterii monarhului ca putere chemată să decidă și suverană în stat.

§ 293

Funcțiile particulare ale statului, pe care monarhia le 377
atribuie diferitelor autorități, constituie o parte din latura obiectivă a suveranității care rezidă în monarh; distincția lor precisă este dată și ea tot astfel prin natura lucrului; și așa cum activitatea autorităților constituie împlinirea unei datorii, tot astfel funcția lor este și un drept sustras contingenței.

§ 294

Individul care a fost legat prin actul suveran (§ 292) de o funcție publică, este obligat să-și îndeplinească datoria, substanțialul raportului său; aceasta este condiția legăturii sale, în care el, ca o urmare a acestui raport substanțial, își găsește avutul și satisfacerea asigurată a particularității sale (§ 264), precum și liberarea poziției sale exterioare și a activității profesionale, de altă dependență și influență subiectivă.

Statul nu se bizuie pe prestații voluntare, lăsate la bunul plac (o justiție de pildă exercitată de cavaleri rătăcitori), tocmai fiindcă ele țin de bunul plac și sînt voluntare, autorii rezervîndu-și după propriile lor păreri subiective, dacă să le îndeplinească, sau să nu le îndeplinească și să-și realizeze scopurile subiective. Extremul opus cavalerului rătăcitor ar fi, în ce privește serviciul public, acela al slujitorului statului, legat de funcția sa numai de nevoie, fără o adevărată datorie și tot astfel fără drept. — Serviciul public pretinde dimpotrivă renunțarea la satisfacerea independentă și după bunul plac a scopurilor subiective, și dă tocmai prin aceasta dreptul de a găsi în îndeplinirea datoriilor satisfacerea acestor scopuri. În aceasta stă, sub acest aspect, legătura interesului general și a celui particular, care constituie conceptul și tăria internă a statului (§ 260). — Tot

astfel, raportul funcției nu este un raport contractual (§ 75), deși există un dublu consimțămînt și o prestație din ambele părți. Cel care este angajat într-un serviciu nu este angajat doar pentru o prestare izolată, întîmplătoare de serviciu, ca cel ce e mandatar, ci el își angajează principalul interes al existenței sale spirituale și particulare în acest raport. De asemenea, ceea ce el are de făcut și îi este încredințat nu este un lucru exterior potrivit calității sale, și numai particular; valoarea unui atare lucru este, ca interioară, distinctă de exterioritatea lui, și nu este încă lezată, atunci cînd ceea ce s-a stipulat nu a fost prestat (§ 77). Ceea ce are însă de realizat slujbașul statului constituie, așa după cum e nemijlocit, totodată o valoare în și pentru sine. De aceea nedreptatea săvîrșită prin neprestarea serviciului sau prin lezare pozitivă (acțiune contrară serviciului, și ambele au acest caracter) este lezare a conținutului universal el însuși (raportat la § 95, o judecată negativ infinită), de aceea delict, sau chiar crimă. — Asigurîndu-se satisfacerea trebuințelor particulare, se suprimă nevoia exterioară, care poate duce la căutarea mijloacelor de a se satisface, pe seama activității serviciului și a datoriei. În puterea generală a statului, cei însărcinați cu treburile sale găsesc o ocrotire împotriva celeilalte laturi subiective, împotriva pasiunilor private ale celor guvernați, ale căror interese private etc. sînt lovite prin afirmarea universalului împotriva lor.

378

§ 295

Asigurarea statului și a celor guvernați împotriva abuzului de putere din partea autorităților și a funcționarilor stă pe de o parte nemijlocit în ierarhia și responsabilitatea acestora, pe de altă parte, în dreptul comunelor, al corporațiilor, ca factori prin care se pune stavilă imixtiunii arbitrarului subiectiv în puterea încredințată funcționarilor, și astfel, plecînd de jos, este întregit controlul de sus, care nu ajungea pînă la conduita individuală.

În conduita și în formația funcționarilor se află punctul 379
unde legile și deciziile guvernămîntului ajung în atingere cu singularitatea și dobîndesc valabilitate în domeniul realului. Acesta este deci punctul de care atîrnă mulțumirea și încrederea cetățenilor în guvernămînt, — precum și realizarea, sau slăbirea și zădărnicirea intențiilor acestuia, — întrucît sensibilitatea și cugetul pun tot atîta preț pe *modalitatea* realizării cît pun pe *conținutul* lucrului realizat, care deja pentru sine poate constitui o povară. Nemijlocirea și caracterul personal al acestui contact fac ca controlul de sus să își atingă pe această latură mai puțin complet scopul său, care poate întîmpina obstacole chiar din partea interesului comun al funcționarilor, — întrucît aceștia alcătuiesc o adevărată clasă, opusă atît celor subordonați cît și celor de sus —, obstacole a căror înlăturare, mai ales cînd instituțiile sînt încă nedesăvîrșite, reclamă și justifică intervenția mai înaltă a suveranității (ca de pildă aceea a lui *Frederic* al II-lea în chestia devenită faimoasă a morarului Arnold).

§ 296

Pentru ca însă lipsa de patimi, onestitatea și blîndețea în conduită să devină *normă* obștească, e necesară pe de o parte *formația* directă *etică* și *intelectuală*, care să țină în cumpănă spirituală ceea ce este mecanic în învățarea așa-numitelor științe consacrate problemelor acestor sfere, în practica necesară a treburilor, în munca efectivă etc.; pe de altă parte, *tăria* statului este un moment principal, datorită căruia ponderea legăturilor familiale și a altor legături private este slăbită, după cum, tot astfel, răzbunarea, ura și alte atare pasiuni devin neputincioase și astfel mai puțin violente; preocuparea de interesele mari, prezente într-un stat mare, face ca aceste laturi subiective să cadă pentru sine la fund, și se creează

deprinderea de a te consacra intereselor generale, punctelor de 380
vedere şi treburilor generale.

§ 297

Membrii ocîrmuirii şi funcţionarii statului constituie partea principală a *stării de mijloc*, în care rezidă inteligenţa cultivată şi conştiinţa juridică a masei unui popor. Ca această stare să nu ia poziţia izolată a unei aristocraţii, şi ca abilitatea şi cultura să nu devină la ea un instrument al arbitrarului şi al dominaţiei, împotriva acestei eventualităţi stau de veghe instituţiile suveranităţii, acţionînd de sus, şi cele reprezentînd drepturile corporaţiilor, acţionînd de jos.

În felul acesta, altă dată, justiţia, al cărei obiect este ocrotirea interesului propriu al tuturor individizilor, se transformase într-un instrument de cîştig şi de dominaţie, prin faptul că se învăluia cunoaşterea dreptului în erudiţie şi în veşmîntul unei limbi străine, iar cunoaşterea procedurii juridice, într-un formalism complicat.

Adaus. În starea de mijloc, căreia îi aparţin funcţionarii de stat, rezidă conştiinţa statului şi cultura cea mai ridicată. Ea constituie deci stîlpul de susţinere a acestuia, în ce priveşte idealitatea şi inteligenţa. De aceea statul în care nu se găseşte o stare de mijloc nu stă pe o treaptă ridicată. Aşa de ex. Rusia, care posedă o masă de şerbi şi o alta care guvernează. Este un interes capital pentru stat ca să formeze această stare de mijloc, dar aceasta nu poate avea loc decît într-o organizaţie ca aceea pe care am văzut-o, anume prin autorizarea unor cercuri particulare, care sînt relativ independente, şi printr-o lume de funcţionari, al căror arbitrar se frînge în contact cu aceste cercuri. Activitatea conform dreptului general şi deprinderea de a acţiona astfel este o unmare a opoziţiei pe care o constituie cercurile independente pentru sine.

c) PUTEREA LEGIUITOARE

§ 298

Puterea legiuitoare privește legile ca atare, în 881
măsura, în care ele au nevoie să fie determinate mai departe, și chestiunile interne cu totul generale în conținutul lor. Puterea aceasta este ea însăși o parte a orînduirii constituționale, pe care ea o presupune, și care se găsește astfel, în și pentru sine, în afara determinărilor directe ale acestei puteri, dar care își primește dezvoltarea mai departe, în procesul desăvîrșirii legilor și în caracterul progresiv al actelor generale de guvernămînt.

Adaus. Orînduirea constituțională trebuie să fie, în și pentru sine, terenul solid valabil, pe care se reazemă puterea legiuitoare, și de aceea ea nu urmează abia să fie mai întîi făcută. Așadar orînduirea este, însă tot atît de esențial, ea devine, adică ea continuă să se desăvîrșească. Această dezvoltare este o schimbare care nu e aparentă și care nu are forma unei schimbări. Dacă de ex. în Germania avutul principilor și al familiilor lor era la început avere privată, dar s-a schimbat ulterior, fără luptă și fără rezistență, în domeniu, adică în avere publică, lucrul acesta a urmat din faptul că principii au simțit nevoia ca bunurile să nu fie împărțite, și au pretins de la țară și de la stările țării, garantarea lor, implicînd astfel țara și stările în modul de subzistență al averii, asupra căreia deci ei nu mai dispuneau singuri. În mod asemănător, împăratul era mai înainte judecător și colinda prin imperiu împărțind dreptatea. Prin dezvoltarea pur aparentă a culturii, a devenit în mod exterior necesar ca împăratul să cedeze din ce în ce mai mult altora acest oficiu judecătoresc, și așa s-a făcut trecerea puterii judecătorești de la persoana principelui la colegii. Dezvoltarea unei situații este deci în aparență calmă și neobservată. După timp îndelungat, orînduirea ajunge pe 882
calea aceasta la cu totul altă situație decît cea dinainte.

§ 299

Chestiunile acestea se definesc, în raport cu indivizii, mai precis pe două laturi: α) ce avantaje le revine acestora și de ce se bucură ei din partea statului, și β) ce servicii au ei de prestat statului. Sub primul aspect sînt cuprinse legile dreptului privat, în genere, drepturile comunelor și corporațiilor și dispoziții cu totul generale, iar indirect (§ 298), ansamblul orînduirii. Prestațiile însă nu pot fi determinate în mod echitabil decît întrucît sînt reduse la *bani*, care reprezintă *valoarea* generală a lucrurilor și a serviciilor, — în același timp ele fiind în modul acesta determinate astfel încît munciile și serviciile *particulare* pe care le poate îndeplini individul sînt mijlocite de bună-voia sa.

Ce este obiect al legiferării generale, și ce trebuie lăsat la hotărîrea autorităților administrative și la reglementarea de către guvernămînt în genere, se poate e adevărat deosebi în general, în felul că, în categoria dintîi intră numai ceea ce este, după conținut, cu totul general, determinările legale, — în cea din urmă însă, particularul și modalitatea *execuției*. Deplin determinată însă distincția aceasta nu este, chiar prin aceea că legea, pentru ca ea să fie lege, nu trebuie să fie o pură poruncă (de pildă „să nu ucizi", cf. remarca la § 140, p. 185), ci trebuie să fie în sine *determinată*; cu cît însă ea este mai determinată, cu atît mai mult conținutul ei se apropie de posibilitatea de a fi aplicat așa cum este. În același timp însă, determinarea împinsă atît de departe ar da legilor o latură empirică, o latură care în aplicația ei reală ar trebui supusă la modificări, ceea ce ar prejudicia caracterului lor de legi. În însăși unitatea organică a puterilor statului este implicat că un spirit unic este
383 cel care statornicește universalul, și cel care îi dă realitatea lui determinată și îl aplică. — Poate să surprindă la început că, de la mulțimea de aptitudini, de posesiuni, de activități, de talente, și de la posibilitățile vii nesfîrșit de variate care zac în ele și care sînt totodată legate de sentimente civice, statul nu pretinde nici o prestație directă, — că el are în

vedere o singură avuție, aceea care apare în bani. — Prestările referitoare la apărarea statului împotriva dușmanilor, țin de îndatorirea cuprinsă în secția următoare. — În fapt însă, banii nu sînt o avuție particulară alături de celelalte, ci sînt universalul acestora, întrucît ele se produc în exterioritatea existenței faptice, unde pot fi luate în posesie, ca un lucru. Numai la nivelul acesta suprem este cu putință determinarea cantitativă, și deci echitatea și egalitatea prestațiilor. — Plato pune în statul său pe cei de sus să repartizeze indivizii stărilor sociale particulare și să le stabilească prestațiile lor particulare (să se compare § 185, remarca) ; în monarhia feudală, vasalii aveau de prestat deopotrivă servicii nedeterminate, dar și determinate în particularitatea lor, de ex. funcția de judecător etc. ; prestațiile în Orient, în Egipt pentru arhitecturile nemăsurate etc., sînt, tot astfel, de calitate particulară etc. Din aceste raporturi lipsește principiul libertății subiective, acela ca activitatea substanțială a individului, care în atare prestații este în orice caz ceva particular în conținutul ei, să fie mijlocită prin voința sa particulară, — un drept care nu devine posibil decît dacă prestațiile se pretind sub forma valorii generale, și care este temeiul care a dus la această transformare.

Adaus. Cele două laturi ale constituției se referă la drepturile și prestațiile indivizilor. În ce privește prestațiile, ele se 384
reduc astăzi aproape toate la bani. Serviciul militar este astăzi aproape singura prestație personală. În timpurile de mai înainte se făcea apel mult mai mult la concretul indivizilor, și aceștia erau puși la lucru după abilitatea lor. La noi statul cumpără aceea ce este necesar, și lucrul acesta poate apărea la început ca fiind abstract, mort și lipsit de suflet ; poate de asemenea să pară că prin aceasta statul s-ar degrada, că el s-ar mulțumi cu prestațiuni abstracte. Stă însă în principiul statului mai nou, ca tot ce face individul să fie mijlocit de voința sa. Prin bani însă echitatea egalității poate fi mult mai bine realizată. Altminteri cel talentat ar fi mai impus decît cel lipsit de talent, dacă s-ar lua în considerare capacitatea lor concretă. Se manifestă însă respect față de libertatea subiectivă, tocmai prin faptul că se ia de la cineva numai aceea ce-i poate fi luat.

§ 300

În puterea legiuitoare, ca totalitate, acționează mai întîi celelalte două momente: cel *monarhic*, ca fiind acela căruia îi revine decizia supremă, — *puterea de guvernămînt*, ca moment consultativ, întrucît ea posedă cunoștința concretă și vederea de ansamblu asupra întregului, în laturile sale multiple și în principiile reale fixate într-însele, precum și cunoștința nevoilor puterii de stat în particular, — în sfîrșit elementul alcătuit de *stări*.

Adaus. Este o părere greșită despre stat să se ceară ca membrii puterii de guvernămînt să fie excluși din corpurile legiuitoare, așa cum a făcut de pildă adunarea constituantă franceză. În Anglia, miniștrii trebuie să fie membri ai parlamentului, și lucrul acesta este just, întrucît cei care participă
385 la guvernare trebuie să stea în legătură, și nu în opoziție, cu puterea legiuitoare. Concepția despre așa-numita independență a puterilor cuprinde în sine greșala fundamentală că puterile declarate independente trebuie totuși să se limiteze unele pe altele. Mai ales însă, prin această independență se suprimă unitatea statului, care trebuie cerută înainte de orice.

§ 301

Elementul *stărilor* are destinația de a face ca interesul general să nu rămînă doar *în sine*, ci să devină totodată *pentru sine*, — deci ca momentul *libertății formale* subiective, conștiința publică, reprezentînd *universalitatea empirică* a opiniilor și gîndurilor *mase*i, să ajungă într-însa la existență.

Expresia: *masă* (οἱ πολλοὶ) desemnează universalitatea empirică mai corect decît cea curentă, de: *toți*. Căci, dacă se va spune că e de la sine înțeles că în acești *toți* nu sînt cuprinși cel puțin copiii, femeile etc., totuși este și

mai mult de la sine înțeles că nu ar trebui întrebuințată expresia cu totul determinată de t o ț i, acolo unde e vorba de ceva cu totul încă nedeterminat. — Au apărut atît de multe reprezentări greșite și moduri false de a vorbi despre popor, constituție și stări, în opinia curentă, încît ar fi o osteneală zadarnică să căutăm să le expunem, să le discutăm și să le corectăm. Părerea pe care o are de obicei conștiința curentă, despre necesitatea sau utilitatea reunirii stărilor, este mai ales aceea că deputații trimeși de popor, sau chiar poporul, trebuie să înțeleagă mai bine decît oricine ce este mai de folos poporului, și că nu ne putem îndoi că acesta pune cea mai mare bunăvoință în urmărirea acestui cel mai mare bine al său. În ce privește primul punct, si- 356
tuația este dimpotrivă că poporul, în măsura în care prin acest cuvînt se desemnează o fracțiune particulară a membrilor unui stat, exprimă partea care n u ș t i e c e v r e a. A ști ce voiești, și încă mai mult, ce voiește voința ființînd-în-și-pentru-sine, rațiunea, este fructul unei adînci cunoștințe și înțelegeri, ceea ce tocmai nu este apanajul poporului. — Contribuția pe care o aduc stările pentru binele general și libertatea publică nu stă, dacă reflectăm puțin, în înțelegerea particulară a acestora, — căci funcționarii cei mai înalți ai statului au în chip necesar o înțelegere mai adîncă și mai cuprinzătoare a naturii orînduielilor și nevoilor statului, precum și abilitatea și deprinderea mai mare a acestor afaceri, și ei p o t face, fără intervenția stărilor, ce este mai bine, — așa cum, și în adunările stărilor, tot ei sînt cei care trebuie totdeauna să facă ce este mai bun — ; contribuția lor se află, pe de o parte firește într-un adaus de control din partea deputaților, mai ales în ce privește activitatea funcționarilor aflați departe de ochii autorităților supreme și cu deosebire în privința nevoilor și lipsurilor mai urgente și mai speciale, pe care ei le au în fața lor în intuiție concretă ; pe de altă parte însă, în efectul care este de așteptat de la cenzura mai multora, și în special de la o cenzură publică, — acela de a exercita, deja în prealabil, privegherea cea mai bună asupra treburilor și a proiectelor care se propun, și de a le întocmi numai potrivit celor mai curate motive, — o obligație cu efecte tot atît de bune asupra membrilor stărilor înșeși. Cît privește însă b u n ă v o i n ț a deosebită atribuită stărilor în urmărirea celui mai mare bine general, s-a ob-

servat deja mai sus (§ 272, remarca) că ține de atitudinea gloatei, de poziția negativului în genere, să atribuie cîrmuirii rea voință, sau cel puțin o mai mică bunăvoință ; — presupunere care, dacă e să răspundem în aceeași formă, provoacă
387 riposta că, întrucît stările își au izvorul în singularitate, în punctul de vedere privat și în interesele particulare, ele sînt înclinate să-și exercite influența pe socoteala interesului general, — pe cînd celelalte momente ale puterii de stat sînt dimpotrivă situate, deja pentru sine, pe punctul de vedere al statului și sînt consacrate scopului general. În ce privește deci garanția care s-ar găsi în chip special în reprezentarea stărilor, trebuie să spunem că fiecare din instituțiile statului împarte cu ele faptul de a constitui o garanție a binelui public și a libertății raționalle, și că între ele se află instituții, ca suveranitatea monarhului, ereditatea succesiunii la tron, organizația justiției etc., în care stă în grad și mai mare această garanție. Determinația specifică a stărilor, potrivit conceptului, trebuie de aceea căutată în faptul că, în ele, momentul subiectiv al libertății generale, înțelegerea și voința proprie sferei pe care în expunerea noastră am numit-o societate civilă, ajunge la e x i s t e n ț ă î n r a p o r t c u s t a t u l. Că acest moment este o determinare a Ideii dezvoltată pînă la totalitate, necesitatea aceasta internă, care nu trebuie confundată cu n e c e s i t ă ț i și cu u t i l i t ă ț i e x t e r i o a r e, rezultă ca pretutindeni din punctul de vedere al filozofiei.

Adaus. Poziția guvernului față de reprezentanța stărilor nu trebuie să fie esențial dușmănoasă, și credința în necesitatea acestui raport de dușmănie este o tristă eroare. Guvernămîntul nu este un partid avînd în fața lui un alt partid, astfel încît ele să aibă mult de cîștigat și de cucerit unul de la celălalt, — și cînd un stat ajunge în această situație, ca constituie o nenorocire și nu poate fi numită sănătate. Impozitele pe care le
388 aprobă stările nu trebuie, la rîndul lor, privite ca un dar făcut statului, ci ele sînt acordate în folosul celor care le încuviințează. Adevărata importanță a reprezentării stărilor o constituie faptul că în felul acesta statul pătrunde în conștiința subiectivă a poporului, și că acesta începe să participe la stat.

§ 302

Considerată ca organ mijlocitor, reprezentanța stărilor se găsește între guvernămînt în genere, de o parte, și poporul descompus în sferele și indivizii particulari, de cealaltă parte. Destinația lor pretinde de la stări, în aceeași măsură, sensul statului și devotamentul față de el și de guvernămînt, ca și acela față de interesele cercurilor particulare și ale indivizilor. Poziția aceasta are totodată semnificația unei mijlociri cu puterea de guvernămînt organizată, pentru ca nici puterea monarhului să nu apară izolată, ca extrem, și astfel ca pură forță de constrîngere și voință arbitrară a domnitorului, nici interesele particulare ale comunelor, corporațiilor și indivizilor să nu se izoleze, sau — și mai grav — ca indivizii să ajungă să reprezinte o simplă mulțime și o grămadă, așadar o opinie și o voință neorganică, și o pură forță de masă îndreptată împotriva statului organic.

Este o descoperire din cele mai importante ale logicii, că un moment anumit, care aflîndu-se în opoziție are situația unui extrem, încetează să mai fie extrem și este moment organic, prin aceea că el este totodată termen mediu. Cît privește obiectul pe care îl cercetăm aici, este cu atît mai important să scoatem în evidență această latură, cu cît una din prejudecățile cele mai frecvente, dar foarte periculoase, este aceea de a înfățișa reprezentarea stărilor mai ales sub aspectul opoziției față de guvernămînt, ca și cum aceasta ar fi poziția lor esențială. Ca organic, adică încorporat în totalitate, elementul stărilor se dovedește numai prin funcția mijlocirii. Prin aceasta, opoziția însăși este coborîtă la treapta de aparență. Dacă, în măsura în care ea se manifestă, opoziția nu ar privi doar suprafața, ci ar deveni în mod real o opoziție substanțială, atunci statul s-ar afla pornit spre declin. — Semnul că ciocnirea lor nu este de felul acesta îl găsim, potrivit naturii lucrului, în faptul că obiectele neînțelegerii nu privesc elementele esențiale ale organismului statului, ci lucruri mai speciale și mai indife- 389

rente, — iar pasiunea, care totuşi nu rămîne străină de acest conţinut, devine partinitate urmărind un interes pur subiectiv, de pildă posturile mai înalte ale statului.

Adaus. Constituţia este în mod esenţial un sistem de mijlocire. În state despotice, în care nu există decît principi şi popor, acţiunea celui din urmă, cînd el trece la acţiune, se exercită doar ca masă distrugătoare, împotriva organizaţiei. Cînd însă ea intervine în mod organic, mulţimea îşi realizează interesele ei în mod legal şi ordonat. Dimpotrivă dacă acest mijloc nu există, atunci manifestarea masei este totdeauna sălbatică. În state despotice, despotul cruţă de aceea poporul şi furia sa loveşte totdeauna numai pe cei dimprejur. Tot astfel, într-însele poporul plăteşte doar puţine impozite, în schimb într-un stat constituţional acestea se ridică, prin propria conştiinţă a poporului. În nici o altă ţară nu se plătesc mai multe impozite decît tocmai în Anglia.

§ 303

Starea *generală*, mai precis cea care se consacră *serviciului guvernării*, are nemijlocit destinaţia să ia ca scop al activităţii sale esenţiale universalul; în elementul reprezentat de *stări* în puterea legiuitoare, *condiţia privată* ajunge la *importanţă* şi influenţă *politică*. Aceasta însă 390 nu poate apărea nici ca pură masă nediferenţiată, nici ca o mulţime descompusă în atomii ei, ci ca *ceea ce ea este deja*, anume ca diferenţiată în *starea* întemeiată pe raportul substanţial şi *starea* care are la bază trebuinţele particulare şi munca prin care ele sînt mijlocite (§ 201 şi urm.). Numai astfel se leagă cu adevărat, în această privinţă, *particularul* real din stat cu universalul.

Aceasta contrazice o altă concepţie curentă, după care, cînd starea privată ajunge să participe la treburile publice, înăuntrul puterii legiuitoare, ea trebuie să apară aici sub forma indivizilor singulari, fie că aceştia îşi aleg reprezen-

taţi pentru această funcţie, fie că urmează să îşi exercite ei înşişi rolul, fiecare în parte. Acest punct de vedere atomist, abstract, dispare însă deja în familie, ca şi în societatea civilă, unde individul singular nu apare decît ca membru al unui universal. Cît priveşte statul, el este în mod esenţial o organizaţie de membri care sînt *pentru sine cercuri*, şi în el nici un moment nu trebuie să se manifeste ca o grămadă neorganică. *Mulţimea* indivizilor singulari, ceea ce se înţelege obişnuit prin popor, alcătuieşte fără îndoială un *ansamblu*, dar numai ca *grămadă*, —o masă informă a cărei mişcare şi acţiune nu poate fi, chiar prin aceasta, decît de natura elementelor, lipsită de raţiune, sălbatică şi îngrozitoare. De cîte ori auzim vorbindu-se, referitor la constituţie, de *popor*, de această totalitate neorganică, putem şti dinainte că nu ne putem aştepta decît la generalităţi şi la declamaţii deplasate. — Concepţia după care comunităţile, existente deja în acele cercuri, sînt descompuse cînd ele păşesc în domeniul politic — adică atunci cînd trec pe poziţia *celei mai înalte universalităţi concrete* — din nou într-o grămadă de indivizi singulari, ţine separate una de alta viaţa civilă şi cea politică, şi lasă în văzduh, ca să spunem aşa, viaţa politică, — întrucît aceasta n-ar avea drept bază decît singularitatea abstractă a arbitrarului 391
şi a opiniei, aşadar accidentalul, şi nu un fundament în şi pentru sine *solid* şi *legitim*. — Deşi în reprezentările unor aşa-numite teorii, *stările (Stände)* aparţinînd *societăţii civile* şi *stările (Stände)* în înţelesul lor *politic* se află departe unele de altele, totuşi limba a mai păstrat această reunire a lor, care în orice caz exista mai înainte.

§ 304

Deosebirea stărilor, deja existentă în sferele anterioare, e conţinută şi de elementul politic al stărilor în determinaţia lui proprie. Poziţia lui la început abstractă, de *extrem al universalităţii empirice*, în faţa principiului *princiar* sau *monarhic* în genere, — poziţia care lasă doar *posibilitatea acordului*, şi deci totodată *posibili-*

tatea unei opoziții ostile, — poziția această abstractă nu devine raport rațional (concludere, vezi remarca la § 302), decît prin faptul că mijlocirea ei ajunge la existență. Așa cum, de pe latura puterii princiare, puterea de guvernămînt (§ 300) are deja această menire, tot astfel și de pe latura stărilor, trebuie ca un element al lor să dobîndească destinația de a exista, esențial, ca moment de mijlocire.

§ 305

Una în special din stările societății civile conține pentru sine principiul propriu să fie folosite în această relație politică, anume starea eticii naturale; ea are drept bază a ei viața familială și, în ce privește subzistența, posesia pămîntului, — așadar are, cît privește particularitatea sa, în comun cu elementul princiar, o voință de sine stătătoare și determinarea naturii inerentă acestui element.

§ 306

Pentru a avea rol și importanță politică, starea aceasta
392 este făcută, mai precis, prin faptul că averea sa este independentă, deopotrivă, de averea statului ca și de nesiguranța meșteșugului, de goana după cîștig și de nestabilitatea posesiunii în genere, — așa cum nu atîrnă de favoarea puterii de guvernămînt, tot astfel ea nu atîrnă de favoarea mulțimii, și este apărată chiar față de propriul ei arbitrar, întrucît membrii acestei stări, chemați la această sarcină, sînt lipsiți de dreptul celorlalți cetățeni de a dispune, pe de o parte în mod liber asupra întregii lor proprietăți, pe de altă parte, de a ști că ea este transmisă copiilor potrivit egalității dragostei față de ei; — averea devine astfel o moștenire nealienabilă, grevată de [instituția înnobilării prin] majorat.

Adaus. Această stare are o voință mai mult de sine stătătoare. În ansamblu, clasa posesorilor de pământ se divide în partea instruită a ei și în pătura țărănească. Totuși, ambelor părți li se opune starea industrială, ca stare depinzînd de trebuință și orientată spre ea, și starea generală, care depinde în mod esențial de stat. Siguranța și tăria acestei stări poate fi încă mărită prin instituția majoratului, care totuși nu este de dorit decît din punct de vedere politic, căci de ea este legată o jertfă pentru scopul politic, aceea ca primul născut să poată trăi independent. Justificarea majoratului stă în faptul că statul nu trebuie să conteze pe simpla posibilitate a devotamentului, ci pe ceva necesar. Firește devotamentul nu este legat de o avere, dar legătura relativ necesară între ele este aceea că cine are o avere independentă nu este limitat de împrejurări exterioare, și astfel poate lua atitudine și acționa fără piedică, pentru stat. Acolo totuși unde lipsesc instituțiile politice, introducerea și favorizarea majoratelor nu constituie decît un lanț 393
ce se pune libertății dreptului privat, și căruia trebuie să i se adauge simțul politic, altfel el merge spre desfacerea lui.

§ 307

Dreptul acestei părți a stării substanțiale se întemeiază, în felul acesta, pe de o parte pe principiul natural al familiei, — dar acest principiu e totodată răsturnat prin sacrificii grele făcute *scopului politic*, în virtutea cărora starea aceasta este îndreptată esențial către activitatea în serviciul acestui scop, și, mai departe, este chemată și *îndreptățită* la aceasta prin *naștere*, fără a fi supusă accidentalității unei alegeri. Ea ocupă astfel poziția stabilă, substanțială, între arbitrarul subiectiv sau accidentalitatea celor două extreme, — și așa cum ea poartă în sine (să se vadă paragraful precedent) ceva analog momentului puterii princiare, tot astfel, în celelalte privințe, ea împărtășește cu extremul celălalt aceleași trebuințe și aceleași drepturi, devenind în felul acesta, în același timp, sprijinul tronului și al societății.

§ 308

În cealaltă parte a elementului stărilor cade latura mobilă, a societății civile, care exterior datorită mulțimii membrilor ei, dar esențial, datorită naturii destinației și îndeletnicirii ei, nu poate interveni decît prin deputați. Întrucît aceștia sînt delegați de către societatea civilă, este nemijlocit clar că ea face aceasta ca fiind aceea ce ea este, — așadar nu ca descompusă atomic în indivizii singulari, care s-ar aduna doar în vederea unui act singular și temporar, fără altă legătură, ci ca articulată în asociațiile, comunele și corporațiile ei, deja constituite, care în felul acesta dobîndesc o legătură politică. În dreptul ei la o atare reprezentanță convocată
394 de puterea princiară, ca și în îndreptățirea primei stări la manifestare politică (§ 307), existența stărilor și a adunării lor își găsește o garanție proprie, constituită.

Părerea că toți, în mod individual, trebuie să participe la deliberare și la hotărîrea asupra treburilor generale ale statului, întrucît ei toți sînt membri ai statului și afacerile acestuia sînt afaceri ale tuturor, la care ei au dreptul să fie prezenți cu știința și cu voința lor, — părerea aceasta, care voia să introducă elementul democratic, fără nici o formă rațională, în organismul statului — care nu este totuși un organism decît printr-o atare formă —, se află atît de la îndemînă numai pentru că ea se oprește la determinația abstractă, de a fi membru al statului, și pentru că gîndirea superficială se fixează în abstracții. Considerarea rațională, conștiința Ideii, este concretă, și în această măsură ea se întîlnește cu adevăratul simț practic, care nu este el însuși nimic altceva decît sensul rațional, sensul Ideii, — și totuși nu trebuie confundat cu pura rutină a afacerilor și cu orizontul unei sfere limitate. Statul concret este întregul articulat în cercurile sale particulare; membru statului este un membru aparținînd unei atare stări sociale; numai în această determinare obiectivă a sa poate fi el luat în considerare, în stat. Determinația sa generală conține în genere un îndoit mo-

ment, acela de a fi *persoană privată* şi, întrucît el are natură *gînditoare*, în aceeaşi măsură acela de a fi conştiinţă şi voinţă a *universalului*; această conştiinţă şi voinţă însă numai atunci nu este goală, ci *plină* şi *vie*, cînd ea este împlinită cu particularitatea, — iar aceasta este aici starea şi destinaţia particulară; cu alte cuvinte, individul este *gen*, însă el are *realitatea* sa universală *imanentă* ca gen *proxim*. — La destinaţia sa reală şi vie pentru *universal* el ajunge deci mai întîi în sfera sa, a corporaţiei, a comunei etc. (vezi § 251), fiindu-i însă 305
lăsată deschisă posibilitatea de a interveni cu abilitatea sa în oricare din ele, — chiar în starea generală —, dacă a dobîndit aptitudinile necesare. O altă presupoziţie conţinută în opinia că *toţi* trebuie să ia parte la treburile statului este aceea că *toţi* se *pricep* la *aceste treburi*, lucru tot atît de absurd pe cît de des este totuşi auzit. În opinia publică (a se vedea § 316) este însă deschis oricui drumul să-şi exprime chiar opinia sa subiectivă, asupra treburilor generale şi să o facă să prevaleze.

§ 309

Întrucît desemnarea de deputaţi se face în vederea deliberării şi hotărîrii asupra treburilor *generale*, sensul ei este ca, pe baza încrederii pe care o inspiră, să fie desemnaţi acei indivizi care se pricep la aceste treburi mai bine decît cei care îi deleagă, — şi ca ei să nu facă să prevaleze interesul particular al unei comune, al unei corporaţii, faţă de interesul general, ci în mod esenţial, acesta din urmă. De aceea ei nu se află în situaţia de comişi sau de mandatari, chemaţi să transmită instrucţiuni primite, aceasta cu atît mai puţin cu cît adunarea are destinaţia de a fi o reunire vie de membri, urmînd să se informeze şi să se convingă reciproc, să delibereze în comun.

Adaus. De îndată ce se recurge la sistemul reprezentării, urmarea este că consimţămîntul nu se mai acordă nemijlocit, prin toţi, ci prin împuterniciţi, căci individul nu mai intervine

acum ca persoană infinită. Reprezentarea se întemeiază pe încredere, încrederea însă este altceva decît faptul că eu, persoana aceasta, îmi dau votul meu. Majoritatea voturilor, la rîndul ei, este şi ea contrară principiului că în ceea ce urmează să constituie pentru mine o obligaţie, eu, ca acesta, trebuie să fiu prezent. Am încredere într-un om, în măsura în care consider că se va pricepe să trateze lucrul meu ca propriul
396 său lucru, potrivit ştiinţei şi conştiinţei sale cele mai bune. Principiul voinţei singulare subiective nu intervine aşadar, căci încrederea se îndreaptă către un lucru, către principiile unui om, ale conduitei sale, ale acţiunii sale, asupra judecăţii sale concrete în genere. Ce se cere este, prin urmare, ca cel care intră într-o reprezentanţă a stărilor să aibă un caracter, o pricepere şi o voinţă care să corespundă sarcinei sale de a fi devotat treburilor generale. În adevăr, nu este vorba ca individul să-şi spună cuvîntul ca individ abstract, singular, ci ca interesele sale să fie apărate într-o adunare în care se discută asupra universalului. Că deputatul va îndeplini şi va contribui la aceasta, pentru acest lucru alegătorii au nevoie de garanţie.

§ 310

Garanţia însuşirilor răspunzînd acestui scop, şi a devotamentului, — dacă deja în prima parte a adunării, independenţa averii îşi cerea dreptul ei, — se vădeşte în a doua parte, cea provenind din elementul mobil şi schimbător al societăţii civile, cu deosebire prin devotamentul, îndemînarea şi cunoştinţa orînduielilor şi intereselor statului şi ale societăţii civile, — însuşiri dobîndite prin conducerea *reală* a treburilor, în *slujbe de conducere* sau *de stat*, şi confirmate *prin faptă*, — ca şi prin *simţul autorităţii* şi *sensul statului*, — format şi dovedit printr-însele.

Buna opinie subiectivă despre sine găseşte lesne de prisos, ba chiar jignitoare, pretenţia unor atare garanţii, cînd ea se referă la aşa-numitul popor. Statul însă se determină după ceea ce este obiectiv, nu după o părere subiectivă şi după încrederea în sine ; pentru el, indivizii nu pot fi decît

ceea ce este obiectiv recunoscut şi dovedit într-însăşi, şi el 397
trebuie să aibă cu atît mai mult în vedere aceasta, cînd este vorba de partea elementului stărilor, care îşi are rădăcinile în interesele şi ocupaţiile îndreptate către particular, domeniu unde accidentalitatea, nestatornicia şi bunul plac au dreptul să se manifeste. — Condiţia exterioară, o anumită avere, apare, luată doar pentru sine, drept extremul unilateral al exteriorităţii, — în faţa celuilalt extrem, tot atît de unilateral, încrederea pur subiectivă şi opinia alegătorilor. Unul ca şi celălalt factor formează, în abstracţia sa, un contrast faţă de însuşirile concrete care se cer în deliberarea asupra treburilor statului, şi care sînt conţinute în determinaţiile indicate de noi în § 302. — În orice caz, la alegerea în funcţii de guvernămînt şi în alte slujbe ale asociaţiilor şi comunelor, condiţia averii are deja sfera ei, în care şi-a putut exercita influenţa, cu deosebire cînd multe din aceste funcţii sînt administrate fără remuneraţie, şi ea intervine în chip direct în ce priveşte funcţia reprezentativă, dacă membrii adunărilor nu primesc salarii.

§ 311

Reprezentanţa deputaţilor, întrucît emană de la societatea civilă, implică mai departe că deputaţii sînt cunoscători ai nevoilor speciale ale acesteia, ai obstacolelor pe care ea le întîmpină, ai intereselor ei particulare, fiind legaţi ei înşişi de ele. Cînd potrivit naturii societăţii civile delegarea se face pornind de la corporaţiile diferite ale acesteia (§ 308) şi dacă felul simplu al ei nu este turburat de abstracţii şi de reprezentări atomistice, ea satisface nemijlocit acel punct de vedere şi procedura alegerii este sau ceva cu totul de prisos, sau se reduce la un joc mărunt al opiniei şi al capriciului.

Se iveşte de la sine interesul ca pentru fiece mare ra- 398
mură particulară a societăţii, — de exemplu pentru comerţ, pentru fabrici —, să se găsească indivizi care să o cunoască temeinic şi care să-i aparţină ; — în concepţia unei alegeri libere de orice legătură, nedeterminate, circumstanţa aceasta

importantă este lăsată la voia întîmplării. Fiecare din aceste ramuri are însă același drept să fie reprezentată ca oricare alta. Dacă deputații sînt considerați drept *reprezentanți*, lucrul acesta are un sens organic, rațional, numai dacă ei nu sînt ca *reprezentanți* ai unor indivizi sau ai unei mulțimi, ci ca *reprezentanți* ai uneia din sferele esențiale ale societății, reprezentanți ai intereselor mari ale ei. Reprezentarea nu mai are prin urmare sensul că unul s-ar afla în *locul unui altul*, ci interesul însuși este *prezent în chip real* în reprezentantul său, așa cum reprezentantul se află aici pentru propriul element obiectiv al său. — Despre alegerea prin votul mulțimii indivizilor se mai poate observa că, în mod necesar, mai ales în statele mari, apare *indiferența* față de votare, întrucît în mulțimea voturilor, influența votului propriu este lipsită de importanță, și cei cu drept de vot, oricît li s-ar lăuda de mult acest drept, înfățișat ca ceva foarte înalt, nu se prezintă să voteze ; — în felul acesta o atare instituție are drept urmare contrariul destinației sale, și alegerea cade în puterea unui mic număr de indivizi, a unui partid, așadar a interesului particular contingent, care tocmai trebuia să fie neutralizat.

§ 312

Fiecare din cele două laturi conținute în elementul stărilor (§ 305, 308) aduce în dezbateri o modalitate particulară ; și fiindcă pe deasupra unul din momente are funcția specifică de a mijloci înăuntrul acestei sfere, și anume între factori
299 existenți, rezultă și pentru el, tot astfel, o existență separată ; adunarea stărilor se va divide prin urmare în *două camere*.

§ 313

Prin această separare, nu numai că datorită pluralității instanțelor maturitatea deciziei dobîndește o garanție mai mare, și accidentalitatea unui vot de moment, ca și aceea pe care o

poate prezenta decizia pe baza majorității voturilor este îndepărtată, dar totodată și cu deosebire, elementul stărilor ajunge mai rar în situația să se opună direct guvernămîntului, — sau, în cazul cînd momentul mijlocitor se găsește și el de partea stării a doua, ponderea părerii sale este cu atît mai întărită, cu cît ea apare astfel mai imparțială și opoziția pe care o exercită apare neutralizată.

§ 314

Întrucît instituirea reprezentanței stărilor nu are destinația să aducă modul cel mai bun de deliberare și de decizie în afacerile statului în *sine*, — lucru la care contribuția stărilor constituie numai un adaus (§ 301), ci destinația ei specială stă în faptul că, prin participarea ei la cunoașterea, la dezbaterea și la decizia afacerilor publice, momentul libertății *formale* își dobîndește, pentru membrii societății civile care nu participă la guvernare, dreptul său, — de aceea, momentul cunoașterii *generale* își dobîndește el mai întîi extensiunea sa, prin *publicitatea* dezbaterii adunărilor.

§ 315

Deschiderea acestei ocaziuni de informare are aspectul mai general că numai astfel *opinia publică* ajunge să aibă *gînduri adevărate* și *înțelegere* în ce privește situația și conceptul statului, ca și asupra treburilor acestuia, dobîndind în felul acesta *capacitatea de a judeca mai rațional asupra lor*; ea mai învață de asemenea să 400
cunoască și să respecte funcțiile, talentele, virtuțile și aptitudinile miniștrilor și funcționarilor statului. Așa cum aceste talente dobîndesc, o dată cu publicitatea, o ocazie puternică de a se

dezvolta şi o scenă pe care să culeagă onoare, tot astfel, la rîndul ei, ea este remediul împotriva închipuirii de sine a indivizilor şi a mulţimii, precum şi un mijloc de educaţie pentru aceştia, ba încă unul din cele mai mari.

Adaus. Publicitatea adunării stărilor este un spectacol mare, care contribuie eminent la formarea cetăţenilor, — şi dintr-însa poporul învaţă cel mai bine să îşi cunoască adevăratele sale interese. De regulă domneşte părerea că toţi ştiu deja ce este spre binele statului, şi că în adunarea stărilor se dă doar expresie lucrului acesta ; în fapt însă se petrece tocmai contrarul : abia aici se dezvoltă virtuţi, talente, aptitudini care au să servească de modele. Fără îndoială atare adunări constituie o povară pentru miniştri, care trebuie să fie ei înşişi înzestraţi cu spirit şi cu elocvenţă, pentru a respinge atacurile îndreptate aici împotriva lor ; totuşi publicitatea este principalul mijloc de educare pentru interesele de stat în genere. La un popor unde lucrul acesta are loc, apare o cu totul altă vivacitate în raporturile cu statul, decît acolo unde lipseşte adunarea stărilor, sau unde ea nu este publică. Numai prin faptul că fiece pas al lor este adus la cunoştinţa generală, camerele stau în legătură cu o p i n i a p u b l i c ă mai largă şi iese la iveală, că altceva este ce îşi închipuie cineva acasă, discutînd cu nevasta sau cu prietenii, şi cu totul altceva, ce se petrece într-o mare adunare în care inteligenţele se sfîşie între ele.

§ 316

Libertatea subiectivă formală, după care indivizii singu-
401 lari ca atare urmează să aibă şi să îşi exprime p r o p r i a lor judecată, părere şi soluţie asupra afacerilor generale, se manifestă în fenomenul colectiv pe care-l numim o p i n i e p u b l i c ă. Într-însul universalul în şi pentru sine, ceea ce este s u b s t a n ţ i a l şi a d e v ă r a t, este legat cu contrariul său, cu ceea ce constituie s p e c i f i c u l pentru sine şi p a r t i c u l a r u l o p i n i e i mulţimii ; existenţa aceasta este aşadar con-

tradiția în fapt a ei însăși — cunoașterea ca f e n o m e n ; esențialitatea tot atît de nemijlocit ca și neesențialitatea.

Adaus. Opinia publică este modul neorganic în care se face cunoscut aceea ce vrea și socotește un popor. Fără îndoială ceea ce se impune realmente în stat trebuie să se manifeste în mod organic, și acesta este cazul înăuntrul constituției. Totuși, în toate timpurile opinia publică a fost o mare putere, și ea este aceasta mai ales în timpul nostru, în care principiul libertății subiective are atîta importanță și semnificație. Astăzi, ceea ce urmează să fie valabil nu se mai impune prin constrîngere, și doar în mică măsură prin deprindere și moravuri, — cu atît mai mult însă, prin înțelegere și temeiuri raționale.

§ 317

De aceea, opinia publică conține în sine principiile substanțiale eterne ale justiției, adevăratul conținut și rezultatul întregii orînduiri și legiferări, precum și al situației generale, sub forma j u d e c ă ț i i o m e n e ș t i s ă n ă t o a s e, ca temelie etică străbătînd totul sub forma de prejudecăți, — totodată adevăratele nevoi și tendințele juste ale realității. — În același timp, îndată ce conținutul acesta interior pătrunde în conștiință și este exprimat în propoziții generale, — parte pentru sine, parte în serviciul ratiocinării concrete asupra evenimentelor, orînduielilor și raporturilor statului și a nevoilor resimțite —, intervine întreaga contingență a opiniei, neștiința și rătăcirile care îi sînt proprii, falsa cunoștință și judecata falsă. Întrucît privește însă conștiința o r i g i n a l i t ă ț i i părerii și a cunoștinței, apoi o opinie, cu cît conținutul ei este mai rău cu [402] atît este mai personală ; căci răul este ceea ce în conținutul său cu totul particular și specific, în timp ce raționalul este universalul în și pentru sine, — și o r i g i n a l i t a t e a este aceea din care opinia își trage v a n i t a t e a.

Nu trebuie deci socotit drept o schimbare subiectivă de opinie, dacă o dată se spune :

Vox populi, vox dei ;

şi altă dată (la A r i o s t o) *, de exemplu :

Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

Amîndouă aspectele se găsesc în acelaşi timp în opinia publică : — în realitate, întrucît în ea adevărul şi eroarea fără sfîrşit sînt atît de nemijlocit unite, fie vorba dintîi, f i e cea din urmă nu este luată cu adevărat în s e r i o s. Ce se ia în serios, aceasta poate părea greu de deosebit ; de fapt aşa şi stau lucrurile, dacă ne oprim la e x p r e s i a n e m i j l o c i t ă a opiniei publice. Întrucît însă conţinutul ei intern îl formează substanţialul, numai el trebuie luat în serios ; acesta însă nu poate fi cunoscut din ea, ci tocmai fiindcă el este substanţialul, trebuie cunoscut numai din sine şi pentru sine însuşi. Oricîtă pasiune s-ar pune în ceea ce se crede, şi cu oricîtă gravitate s-ar afirma sau s-ar contesta şi combate, aceasta nu constituie un criteriu asupra lucrurilor de care este vorba în fapt ; nimic însă nu ar putea convinge această
403 opinie că seriozitatea ei nu are nimic serios. — Un mare spirit a ridicat public întrebarea d a c ă e s t e î n g ă d u i t s ă s e î n ş e l e u n p o p o r? Ar fi trebuit să se răspundă, că un popor nu poate fi înşelat în ce priveşte baza sa esenţială, e s e n ţ a şi caracterul determinat al spiritului său, dar că asupra modului în care el are ştiinţă de acest spirit şi în care, potrivit acestui mod, el îşi judecă acţiunile sale, evenimentele etc. — el este înşelat d e c ă t r e s i n e î n s u ş i.

Adaus. Principiul lumii moderne cere ca ceea ce urmează să fie recunoscut de fiecare, să i se prezinte totodată ca ceva îndreptăţit. Fiecare însă vrea pe deasupra să-şi fi şi spus cuvîntul şi să-şi fi şi dat sfatul. Odată ce el şi-a spus cuvîntul, el devine, după

* Sau la G o e t h e :
Lovituri poate da masa,
În asta ea merită respect ;
C î n d j u d e c ă î n s ă, r e u ş i t a e i e s t e m i z e r a b i l ă.

satisfacerea aceasta dată subiectivității sale, îngăduitor față de multe. În Franța libertatea cuvîntului a apărut întotdeauna mult mai puțin primejdioasă decît păstrarea muțeniei, întrucît aceasta lasă mai departe teama că opoziția într-o anumită chestiune ar fi conservată în sine, — în timp ce discuția reprezintă o ieșire și acordă satisfacția pe o anumită latură, îngăduind chestiunii să-și urmeze pentru rest cursul ei mai departe.

§ 318

Opinia publică merită deci deopotrivă *să se bucure de considerație* și să fie *desconsiderată*, — desconsiderată în conștiința ei concretă și în expresia ei, considerată în schimb, în baza ei esențială, care, mai mult sau mai puțin turburată, nu este în acea manifestare concretă decît ca reflex. Întrucît ea nu are într-însa criteriul discernării, nici capacitatea de a ridica latura substanțială dintr-însa la nivelul cunoașterii determinate, de aceea prima condiție formală pentru a înfăptui ceva mare și rațional (în domeniul realității ca și în al științei) este independența față de ea. Această înfăptuire, în ce o privește, poate fi sigură că mai tîrziu opinia publică o va îmbrățișa, o va recunoaște și va ajunge să facă dintr-însa una din prejudecățile ei.

Adaus. În opinia publică se află tot ce e fals și tot ce e 404
adevărat, — dar a descoperi într-însa ce este adevărat, aceasta rămîne sarcina omului mare. Cel care spune timpului său și realizează, aceea ce timpul său voiește și exprimă, este omul mare al timpului. El înfăptuiește aceea ce constituie conținutul intern și esența timpului, le realizează, — dar cine nu se pricepe să disprețuiască opinia publică, așa cum o aude ici și colo, nu va ajunge niciodată la lucruri mari.

§ 319

Libertatea de a-ți împărtăși public părerile (unul din mijloacele acestei împărtășiri, *presa*, întrece în lărgimea difuziunii

pe celălalt, cuvîntul vorbit, dar rămîne în urma lui în ce privește vioiciunea contactului), — satisfacerea acelui instinct care îmboldește să-ți spui cuvîntul și pretinde să-ți fi arătat părerea, își are garanția directă în legile și rînduielile administrative și juridice, care pe de o parte previn, pe de altă parte pedepsesc excesele ei ; garanția indirectă a ei stă însă în caracterul ei nevătămător, întemeiat cu deosebire pe raționalitatea orînduirii, pe soliditatea guvernămîntului, apoi totodată pe publicitatea adunărilor stărilor ; — pe aceasta din urmă, întrucît în aceste adunări își spune cuvîntul asupra intereselor statului înțelegerea solidă și cultivată, care nu mai lasă de spus altora decît lucruri puțin importante, și mai ales îi privează de părerea că intervenția lor ar avea vre-o importanță și influență deosebită ; — în sfîrșit garanția aceasta stă în indiferența și desconsiderarea față de vorba superficială și plină de ură în care se cade curînd, cu necesitate.

Felul de a defini libertatea presei, ca libertate de a vorbi și de a scrie c e v r e i, își are paralela în definiția libertății în genere, ca libertate de a f a c e c e v r e i. Limbajul acesta este însă acela al reprezentării cu totul inculte, primitive și superficiale. Nicăieri totuși formalismul nu se
405 menține mai încăpățînat pe poziția sa și nu ascultă mai puțin de judecată, decît în materia aceasta. Și aceasta în conformitate cu natura lucrului. Căci obiectul este aici tot ce e mai fugitiv, mai accidental, mai particular, — accidentalul extrem al opiniei, în nesfîrșita varietate a conținutului și a întorsăturilor ; dincolo de îndemnul direct la hoție, la crimă, la răscoală etc. se află arta și rafinamentul exprimării, care pentru sine apare drept cu totul generală și nedeterminată, dar, pe de o parte asounde în același timp și o semnificație cu totul precisă, pe de altă parte e legată de consecințe care nu sînt cu adevărat exprimate și despre care nu se poate preciza încă, nici dacă ele decurg în mod just, nici dacă ele ar fi conținute în acea declarație. Natura imposibil de precizat a materiei și a formei nu permite aici legilor respective să atingă acea determinare care se cere de la o lege și, întrucît greșeala, nedreptatea, jignirea iau aici forma

cea mai particulară, mai subiectivă, ea face din judecată o decizie la rîndul ei cu totul subiectivă. Pe lîngă aceasta, jignirea privește gîndurile, opinia, voința celorlalți, acestea sînt elementul în care ea dobîndește o realitate ; elementul acesta însă ține de libertatea celorlalți și, de aceea, de aceștia depinde dacă acțiunea lezării este o faptă reală. — Împotriva legilor, prin urmare, se poate deopotrivă obiecta nedeterminarea lor, după cum se pot născoci întorsături și forme de exprimare prin care legile sînt ocolite, sau se declară decizia judiciară drept o judecată subiectivă. Mai departe, cînd declarația este considerată drept o acțiune de lezare, se poate obiecta la aceasta că nu este vorba de o faptă, ci numai de o opinie, de o gîndire, de simplă vorbire ; în felul acesta, pe nerăsuflate, se deduce din pura subiectivitate a conținutului și a formei, din lipsa de semnificație și de importanță a unei simple opinii 406
și vorbiri, impunitatea acestora, și se pretinde totuși pentru aceeași părere, ca fiind proprietatea, și încă proprietatea spirituală a mea, și pentru vorbire, ca fiind expresia și întrebuințarea acestei proprietăți a mea, respect înalt și consideratie. — Faptul substanțial însă este și rămîne că lezarea onoarei indivizilor, în genere calomnia, defăimarea, batjocorirea guvernămîntului, a autorităților și funcționarilor, a persoanei monarhului în special, disprețul legilor, îndemnul la răscoală etc. sînt crime, infracțiuni de cele mai variate grade. Faptul de a fi mai puțin pasibile de determinare, caracter pe care aceste acțiuni îl primesc de la elementul în care ele se exteriorizează, nu le suprimă natura lor substanțială, și de aceea nu are decît urmarea că terenul subiectiv pe care sînt comise determină la rîndul ei natura și forma reacțiunii ; terenul acesta al infracțiunii face ca, în reacțiune, fie ca simplă prevenire polițienească a crimei, fie ca pedeapsă veritabilă, subiectivitatea părerii, accidentalitatea etc., să fie inevitabile. Formalismul, aici ca întotdeauna, recurge la aspecte izolate, ținînd de aparența exterioară și la abstracții pe care le scoate dintr-însele, pentru a îndepărta cu argumente natura substanțială și concretă a lucrului însuși. — Științele însă, întrucît, dacă sînt științe adevărate, ele nu se găsesc pe terenul opiniei și al părerilor subiective, și expunerea lor nu constă în arta întorsăturilor, a aluziei, a exprimării pe jumătate

şi ascunderii gîndului, ci în exprimarea neechivocă, determinată şi deschisă a semnificaţiei şi a sensului, nu cad sub categoria a ceea ce constituie opinia publică (§ 316). — De altfel, întrucît, cum s-a observat mai înainte, elementul în
407 care părerile şi expresiile lor devin ca atare o acţiune săvîrşită şi îşi dobîndesc adevărata lor existenţă, sînt inteligenţa, principiile, părerile altora, de aceea latura aceasta a acţiunilor, influenţa lor veritabilă şi pericolul pe care îl prezintă pentru indivizi, pentru societate şi pentru stat (comp. § 218), depinde şi de conformaţia acestui teren, — aşa cum, zvîrlită pe o grămadă de pulbere, scînteia prezintă cu totul alt pericol, decît căzută pe pămîntul tare, unde se stinge fără urmă. — După cum afirmaţia ştiinţifică îşi are dreptul şi garantarea ei în materia şi conţinutul său, tot astfel neîndreptăţirea afirmaţiei îşi poate dobîndi şi ea o garantare, sau cel puţin o îngăduire, în desconsiderarea în care s-a plasat. O parte din aceste infracţiuni, pasibile chiar de pedepse legale, pot figura pe seama acelui fel de Nemesis, pe care neputinţa interioară, simţindu-se apăsată de talentele şi virtuţile care o depăşesc, este împinsă să o exercite, pentru a acorda propriei nimicnicii o conştiinţă de sine şi a se afirma în faţa acestei superiorităţi. Astfel, soldaţii romani din cortejul triumfal al imperatorilor lor exercitau, prin cîntece de batjocură, o nevinovată Nemesis împotriva acestora, ca preţ al serviciului şi al disciplinei aspre pe care o suportaseră, mai ales însă pentru că numele lor nu era luat în considerare la această ceremonie. Acea rea şi plină de ură Nemesis îşi pierde efectul, datorită desconsiderării publice, care o reduce, şi o dată cu ea publicul care face cor în jurul unor atare agitaţii, la limitele unei bucurii răutăcioase lipsită de importanţă, şi la condamnarea pe care şi-o poartă ea însăşi în sine.

§ 320

Subiectivitatea, ca dizoluţie a vieţii de stat exis-
408 tente, îşi are manifestarea ei cea mai exterioară în opinie şi ratiocinare, — care caută să-şi impună accidentalitatea lor şi în aceeaşi măsură se distrug ele înseşi ; — în schimb,

ea își are realitatea ei adevărată în latura contrară a ei, în subiectivitate ca identică în sine cu voința substanțială, care constituie conceptul puterii monarhice, și care ca idealitate a întregului nu a ajuns încă în cele spuse pînă acum, la dreptul și la existența sa în fapt.

Adaus. Am mai considerat deja odată subiectivitatea, ca vîrf al statului, în monarh. Aspectul celălalt este modul în care ea se manifestă în opinia publică, în apariția ei cea mai exterioară. Subiectivitatea monarhului este în sine abstractă, dar ea trebuie să fie concretă și ca atare să fie idealitatea care se revarsă asupra întregului. Statul păcii este acela în care toate ramurile vieții civile subzistă, dar subsistența lor, una alături și în afara celeilalte, ele și-o au ca izvorînd din Ideea întregului. Purcederea aceasta din întreg trebuie să ajungă și ea la apariție, ca idealitate a întregului.

II. SUVERANITATEA FAȚĂ DE EXTERIOR

§ 321

Suveranitatea către interior (§ 278) este această idealitate în măsura în care momentele spiritului și ale realității sale, statul, sînt dezvoltate în necesitatea lor și subzistă ca membre ale acestuia. Spiritul însă, ca raportare negativă infinită la sine în libertate, este, în mod deopotrivă de esențial, ființă-pentru-sine care și-a încorporat în sine diferența subzistentă, și este astfel exclusiv. În această determinație, statul are individualitate, care este esențial ca individ și, în suveran, ca individ real, nemijlocit (§ 279).

§ 322

Individualitatea, ca ființare-pentru-sine exclusivă, apare ca raportare la alte state, fiecare din ele fiind inde- 409

pendent față de celelalte. Întrucît *ființarea-pentru-sine* a spiritului real își are *existența* sa *faptică* în această independență, ea este prima libertate a unui popor și cea mai înaltă onoare a lui.

Aceia care vorbesc despre o colectivitate alcătuind un stat mai mult sau mai puțin independent și avînd un centru propriu, — care ar nutri dorința de a-și pierde acest punct central și independența, pentru a forma un întreg cu un altul, cunosc prea puțin natura unei colectivități și sentimentul de sine pe care îl posedă un popor, în neatîrnarea sa. — De aceea prima putere sub care apar statele în istorie este această neatîrnare în genere, deși ea este cu totul abstractă și nu are nici o dezvoltare internă deosebită ; este de aceea propriu acestei apariții primitive, ca în vîrful ei să stea un individ, — patriarh, șef de trib etc.

§ 323

În *existența faptică* această raportare *negativă* a statului la sine apare astfel ca raportare a unui *altul* la un *altul*, și ca și cum negativul ar fi ceva *exterior*. Existența acestei relații negative ia de aceea forma unui curs de întîmplări și a unei împletiri cu evenimente accidentale care se ivesc *din afară*. Ea este însă momentul *propriu* cel mai înalt al statului, — infinitatea sa reală ca idealitate a tot ce este finit în el, — aspectul sub care substanța, ca putere absolută față de tot ce e finit și particular, față de viață, de proprietate și de drepturile ei, ca și față de celelalte cercuri, aduce nimicnicia acestora la existență și la conștiință.

§ 324

Determinarea aceasta, o dată cu care interesul și dreptul
410 indivizilor singulari este pus ca fiind moment pieritor, consti-

tuie în același timp *pozitivul* individualității lor, și anume, nu accidentale și trecătoare, ci al individualității *ființînd în și pentru sine*. De aceea raportul acesta și recunoașterea lui este datoria lor substanțială, — datoria de a conserva această individualitate substanțială, independența și suveranitatea statului, cu pericolul și jertfa proprietății și a vieții lor, fără a mai vorbi de opinii și de tot ce este cuprins de la sine în sfera vieții.

Cînd se pretinde acest sacrificiu, este o socoteală foarte greșită să se considere statul doar ca societate civilă, și să se dea drept scop ultim al lui numai *asigurarea vieții și proprietății* indivizilor ; căci siguranța aceasta nu se dobîndește prin sacrificarea a ceea ce trebuie asigurat ; — dimpotrivă. — Ceea ce am spus constituie *momentul* etic al *războiului*, care nu trebuie privit ca un rău absolut și ca un accident pur exterior, care și-ar avea un temei el însuși întîmplător — oricare ar fi acesta : pasiuni ale stăpînitorilor sau ale popoarelor, nedreptăți etc., în genere ceva ce nu trebuie să fie. Ceea ce este de natură accidentală este supus accidentului, și tocmai destinul acesta constituie necesitatea, — după cum în genere, conceptul și filozofia fac să dispară punctul de vedere al purei accidentalități și recunosc într-însa, ca *aparență*, esența ei, necesitatea. Este *necesar* ca ceea ce este finit, posesia și viața, să fie *pus* ca ceva accidental, fiindcă acesta este conceptul finitului. Necesitatea aceasta are pe de o parte forma forței naturale, și tot ce e finit este muritor și trecător. În domeniul etic însă, în stat, forța aceasta este smulsă naturii, și necesitatea este ridicată pe treapta de operă a libertății, de 411
necesitate etică ; petrecerea naturală devine trecere *voită*, și negativitatea care îi stă la bază devine propria individualitate substanțială a ființei etice. — Războiul ca stare în care zădărnicia bunurilor și lucrurilor temporale e luată în serios, în loc să rămînă doar o expresie evlavioasă, este deci momentul în care idealitatea *particularului* își *dobîndește dreptul* și devine realitate ; — el are semnificația mai înaltă că printr-însul, cum m-am exprimat în altă parte, „este conservată sănătatea etică a popoarelor, in-

diferența lor față de înțepenirea în fixitatea determinațiilor finite ; întocmai cum mișcarea vînturilor păzește mărea de putriditatea la care ar expune-o liniștea îndelungată, — așa cum ar expune popoarele o pace îndelungată, chiar dacă nu veșnică". — De altfel, că aceasta este *doar* o idee filozofică, sau cum se mai obișnuiește să se spună, o justificare a *providenței*, și că războaiele reale mai au în plus nevoie și de o altă justificare, despre aceasta va fi vorba mai tîrziu. — Faptul că idealitatea care în război apare într-un raport accidental îndreptat în afară, și idealitatea potrivit căreia puterile interne ale statului sînt momente organice ale întregului, — este una și aceeași, — se manifestă în cursul istoriei, între altele prin aceea că uneori războaie fericite au împiedicat turburări interne și au consolidat puterea internă a statului. Că popoare care nu voiesc sau se tem să suporte suveranitatea în interior, sînt subjugate de altele, și s-au ostenit cu atît mai puțin succes și mai puțină onoare să-și dobîndească neatîrnarea, cu cît mai puțin ele au putut să ajungă la o primă organizare a puterii de stat în interior (— libertatea lor s-a stins din frica de a se stinge —) ; —
412 că anumite state, a căror neatîrnare nu își are garanția în puterea lor armată, ci în alte considerente (ca de pildă state incomparabil mai mici față de vecini), pot să subziste, deși cu o constituție internă care pentru sine nu le garanta liniștea, nici înăuntru, nici în afară etc. — acestea sînt fenomene care dovedesc tocmai aceasta.

Adaus. În timp de pace viața civilă se întinde, toate sferele își găsesc locul lor potrivit, și oamenii ajung cu timpul comozi, se înnămolesc ; particularitățile lor devin mereu mai rigide, pînă se osifică. Sănătatea însă cere unitatea corpului, și cînd părțile lui ajung rigide în sine, atunci a sosit și moartea. Pacea vecinică este deseori invocată ca un ideal către care lumea trebuie să se îndrepte. *Kant* a propus astfel o ligă a principilor, care să aplaneze conflictele dintre state, și Sfînta Alianță avea oarecum intenția să fie o atare instituție. Numai că statul este individ, și în individualitate este conținută în chip esențial negația. Deși așadar un număr de state se constituie într-o familie, totuși uniunea aceasta, ca individualitate, trebuie să-și creeze o opoziție și să nască un dușman. Din războaie, popoarele ies nu numai întărite, ci adesea națiuni incon-

ciliabile în sine cîştigă, datorită unor războaie îndreptate în afară, liniște înăuntru. Fără îndoială o dată cu războiul intervine nesiguranța în ce privește proprietatea, însă nesiguranța aceasta *reală* nu este decît mișcarea, care este necesară. Se spun de pe amvoane, în biserici, atîtea despre nesiguranța, zădărnicia și nestatornicia lucrurilor temporale, dar fiecare, auzindu-le, se gîndește în sine, oricît ar fi el de zguduit : lucrul meu, tot mi-l voi păstra eu ! Cînd însă se ajunge în mod real la această nesiguranță, cînd ea apare în forma unor husari cu săbiile scoase, cînd lucrul devine serios, atunci evlavia sentimentală, cea care prevestise totul, se schimbă în blesteme împotriva cuceritorilor. Cu toate acestea se produc războaie, acolo unde ele sînt în natura lucrurilor : semințele aruncate în brazdă răsar din nou și vorbele goale amuțesc în fața gravelor repetiri ale istoriei. 413

§ 325

Dacă sacrificiul pentru individualitatea statului constituie raportul substanțial al tuturor, și prin aceasta o *datorie generală*, în același timp acest raport, ca fiind o *latură aparte* a idealității, în fața realității subzistenței particulare, devine el însuși un raport particular, căruia îi este consacrată o stare proprie a societății, *starea* închinată *bravurii*.

§ 326

Conflictele între state pot avea drept obiect o latură *particulară* a raportului lor ; aceste conflicte constituie destinația principală a stării *particulare* care se consacră apărării statului. În măsura însă în care statul ca atare, independența sa, ajunge în primejdie, atunci datoria cheamă pe toți cetățenii săi să-l apere. Cînd întregul a devenit în felul acesta e forță, și el este smuls din viața sa internă în

sine, în afară, războiul de apărare se preface în război de cucerire.

Faptul că puterea armată a statului devine o armată permanentă și că destinația pentru sarcina particulară a apărării lui dă naștere unei stări aparte, răspunde aceleiași necesități în virtutea căreia celelalte momente particulare, interese și activități încheie o căsătorie și devin stări ale industriei, statului, afacerilor etc. Ratiocinarea, care se mișcă doar în argumente pro și contra, se complace în considerații asupra avantajelor sau dezavantajelor mai mari ce decurg din introducerea unor armate permanente și firește, opinia publică înclină spre părerea din urmă, — întrucît conceptul lucrului e mai greu de sesizat decît laturi
414 izolate și exterioare, — și apoi fiindcă interesele și scopurile particularității (cheltuielile, cu urmările lor, impozitele mai mari) sînt puse de conștiința societății civile mai sus decît ceea ce este în și pentru sine necesar, acesta fiind socotit astfel ca un simplu mijloc în vederea celor dintîi.

§ 327

Bravura luată pentru sine este o virtute formală, deoarece ea este abstracția ultimă a libertății de toate scopurile particulare, de posesii, de plăceri și de viață ; însă această negație într-un mod exterior-real și lepădarea de sine, ca înfăptuire, nu sînt în sine însele de natură spirituală, și simțămîntul intern poate avea un temei sau altul, iar rezultatul său adevărat poate fi de asemenea nu pentru sine ci numai pentru alții.

Adaus. Starea militară este starea consacrată universalității, căreia îi revine apărarea statului, și care are datoria să aducă la existență idealitatea în sine însăși, adică să se sacrifice. Bravura este desigur de natură felurită. Curajul animalului, al hoțului, bravura în vederea onoarei, bravura cavalerească nu sînt încă formele ei cele adevărate. Adevărata bra-

vură la popoarele cultivate constă în faptul de a fi gata de jertfă, în serviciul statului, astfel că individul constituie doar unul dintr-o mulțime. Nu curajul personal, ci încadrarea în universal este aici lucrul important. În India cinci sute de oameni au biruit douăzeci de mii, care nu erau lași, dar cărora le lipsea simțământul acțiunii în unire cu alții.

§ 328

Prețul bravurii, ca simțământ, stă în scopul ultim, cu adevărat absolut al ei: *suveranitatea* statului; — *realitatea* acestui scop ultim, ca operă a bravurii, are drept mijloc al ei jertfa realității personale. De aceea forma aceasta, bra- 415
vura, conține în ea acuitatea celor mai înalte opoziții, *lepădarea* însăși *de sine*, dar ca *existență* a libertății; — suprema *independență a ființării-pentru-sine*, a cărei existență totodată se află prinsă în mecanismul unei *ordini exterioare* și al *serviciului*, — ascultare totală și renunțare la opinia proprie și la raționament, așadar *absență* a spiritului propriu, și totodată *prezență* de spirit și hotărîrea imediată cea mai intensivă și mai cuprinzătoare, — acțiunea cea mai ostilă și în același timp cea mai personală împotriva indivizilor, o dată cu indiferența deplină, ba chiar cu intenții bune, față de ei ca indivizi.

A-ți risca viața este desigur mai mult decît numai a te teme de moarte, dar este doar ceva negativ, și de aceea nu are o destinație și o valoare pentru sine; — pozitivul, scopul și conținutul abia dau acestui curaj semnificația sa; hoții, ucigașii mînați de un scop criminal, aventurierii mînați de un scop pe care și l-au făurit după propria lor opinie etc. au și ei curajul de a-și risca viața. — Principiul lumii moderne, *gîndul* și *universalul*, a dat bravurii o formă mai înaltă, astfel încît exteriorizarea ei apare mai mecanică, și nu ca un act al acestei persoane *particulare*, ci ca act al *membrelor* unui întreg, — tot astfel, ca ne-

fiind îndreptată împotriva unor persoane particulare, ci împotriva unui întreg ostil, în genere ; curajul personal apare astfel ca nefiind personal. Principiul modern a inventat așadar arma de foc, și nu invenția întîmplătoare a acestei arme a transformat forma personală a bravurii în cea abstractă.

§ 329

Orientarea sa către exterior statul o are prin aceea că el este un subiect individual. De aceea raportul său față de alte
416 state cade în puterea monarhului, căreia singură și nemijlocit îi revine prerogative de a comanda puterea armată, de a întreține prin trimiși diplomatici raporturi cu celelalte state, de a conclude război și pace precum și alte tratate.

Adaus. În aproape toate țările Europei vîrful individual îl constituie puterea monarhică, în grija căreia cad raporturile privind exteriorul. Acolo unde există orînduiri bazate pe reprezentarea stărilor, se poate naște întrebarea dacă războiul și pacea nu ar trebui încheiate de adunări, — în orice caz acestea își păstrează influența, cu deosebire în ce privește mijloacele bănești. În Anglia de pildă nu se poate purta un război nepopular. Cînd însă se socotește că monarhii și cabinetele lor sînt mai supuși pasiunii decît camerele, și se încearcă astfel să se treacă decizia ultimă privitoare la război și la pace în mîna celor din urmă, trebuie să răspundem că adesea națiuni întregi pot fi, mai mult încă decît principii, înfierbîntate și tîrîte de pasiuni. În Anglia de mai multe ori poporul întreg a împins la război și a silit oarecum miniștrii să îl poarte. Popularitatea lui Pitt a venit de acolo, că el a știut să nimerească aceea ce voia națiunea la acea dată. Abia mai tîrziu, răcorirea conștiinței a arătat că războiul era nefolositor și nu era necesar, și că fusese pornit fără un calcul al mijloacelor. Pe deasupra, statul nu este în raport numai cu un singur alt stat, ci cu mai multe, și împletirea raporturilor devine atît de delicată, încît ele nu pot fi tratate decît din vîrf.

B. DREPTUL POLITIC EXTERN

§ 330

Dreptul politic extern derivă din *raportul* între state independente; ceea ce se găseşte *în şi pentru sine* în acest raport dobîndeşte forma *imperativă*, deoarece realitatea sa în fapt se reazemă pe *voinţe suverane distincte*. 17

Adaus. Statele nu sînt persoane private, ci totalităţi complet independente în sine, şi astfel raportul lor se prezintă altfel decît un raport doar moral şi de drept privat. S-a încercat adesea să se trateze statele după principiile dreptului privat şi ale moralei, însă poziţia persoanelor private este deosebită, prin faptul că ele au deasupra lor un tribunal care realizează ceea ce este drept în sine. E adevărat, un raport între state trebuie să fie şi el îndreptăţit în sine, dar în treburile lumii ceea ce este în sine trebuie să posede şi putere. Întrucît însă nu există nici o putere care să decidă, împotriva statului, ce este în sine drept, şi care să realizeze această decizie, urmează să se rămînă în privinţa aceasta mereu la simplul trebuie. Raportul între state este acela între existenţe independente, care stabilesc între ele stipulaţii, dar care totodată se află deasupra acestor stipulaţiuni.

§ 331

Poporul, ca stat, este spiritul în raţionalitatea lui substanţială şi în realitatea lui nemijlocită, — de aceea el este puterea absolută pe *pămînt*; un stat se află prin urmare, faţă de altul, în independenţă suverană. A fi ca independent, *pentru celălalt*, adică a *fi recunoscut* de el, este prima lui îndreptăţire absolută. În acelaşi timp însă, această îndreptăţire este numai formală, şi revendicarea acestei îndreptăţiri pentru stat, numai fiindcă el este stat, rămîne abstractă; dacă el este în fapt un atare stat, fiinţînd în şi pentru sine,

aceasta depinde de conținutul lui, de orînduire, de situație, — și recunoașterea, întrucît ea conține o identitate a ambelor state, se reazemă totodată pe părerea și voința celuilalt.

Pe cît de puțin este individul singular o persoană reală, fără relația lui cu alte persoane, (§ 71 și alte locuri), tot pe atîta este statul un individ real, fără raporturi cu alte state
418 (§ 322). Legitimitatea unui stat, și mai precis, întrucît el este îndreptat spre exterior, a puterii sale monarhice, este pe de o parte un raport care se referă în întregime la *interior* (un stat nu trebuie să se amestece în treburile interne ale celuilalt), — pe de altă parte, tot atît de esențial, ea trebuie să fie *completată* prin recunoașterea celorlalte state. Recunoașterea aceasta însă pretinde o garanție că el recunoaște la rîndul său pe celelalte, care urmează să-l recunoască, așadar că le va respecta în independența lor, — și astfel nu poate fi indiferent pentru ele ce se petrece în interiorul lui. — La un popor nomad de exemplu, în genere la un popor care se află pe o treaptă inferioară de cultură, se ivește chiar întrebarea: în ce măsură el poate fi considerat ca un stat. Punctul de vedere religios (altă dată la poporul iudeu, la popoarele mahomedane) poate și el conține o opoziție de ordin mai înalt, care să nu îngăduie identitatea generală, pe care o implică recunoașterea.

Adaus. Dacă Napoleon înainte de pacea dela *Campoformio* a spus: „Republica Franceză nu are nevoie de nici o recunoaștere, tot atît de puțin cît are soarele nevoie să fie recunoscut", apoi în aceste cuvinte nu se găsește nimic mai mult decît tocmai forța existenței, care aduce deja cu sine garanția recunoașterii, fără ca ea să fi fost exprimată.

§ 332

Realitatea nemijlocită, în care se află statele unul față de altul, se particularizează în raporturi variate, a căror determinare pornește din voința independentă a celor două părți

și are prin urmare natura formală a unor contracte în genere. Materia acestor contracte este totuși infinit mai puțin variată decît în societatea civilă, unde indivizii singulari sînt dependenți unii de alții sub raporturile cele mai felurite, în timp ce statele independente sînt mai ales întreguri ce se 419
satisfac în ele înseși.

§ 333

Principiul fundamental al dreptului popoarelor, ca drept universal ce trebuie să aibă în și pentru sine valabilitate între state, spre deosebire de conținutul particular al tratatelor pozitive, este acela că tratatele, întrucît pe ele se reazemă obligațiile statelor unele față de altele, trebuie să fie respectate. Deoarece însă raportul între state are ca principiu suveranitatea lor, ele se află în stare de natură unele față de altele, și drepturile lor își au realitatea nu într-o voință generală, constituită ca putere peste ele, ci în voința lor particulară. Acea determinare generală rămîne așadar un simplu imperativ etic, nu trece de purul trebuie, și situația devine o oscilare între raportul corespunzător tratatelor, și suspendarea lui.

Nu există un pretor, cel mult arbitri și mijlocitori între state, și chiar aceștia numai întîmplător, adică potrivit unor voințe particulare. Concepția kantiană a unei păci eterne, realizată printr-o ligă a statelor, care să aplaneze orice conflict și care, ca putere recunoscută de fiece stat în parte, să înlăture orice neînțelegere și să facă astfel imposibilă o decizie pe calea războiului, presupune în prealabil acordul statelor, care s-ar sprijini pe temeiuri și puncte de vedere morale, religioase, sau de orice natură, deci în genere totdeauna pe voințe suverane particulare, și ar rămîne astfel lovit de accidentalitate.

§ 334

De aceea conflictul între state, cînd voinţele particulare nu ajung la un aranjament, nu poate fi decis decît prin r ă z b o i. Ce încălcări însă — şi ele se pot produce lesne şi în mare număr, ţinînd seama de domeniul întins al statelor şi de raporturile variate ale membrilor lor — trebuie soco-
420 tite drept rupere categorică a tratatelor, sau drept violare a respectului şi onoarei, rămîne î n s i n e ceva cu neputinţă de determinat, întrucît un stat îşi poate plasa infinitatea şi onoarea în fiecare din singularităţile sale, şi este cu atît mai înclinat spre această susceptibilitate, cu cît, după o liniş te i n t e r n ă î n d e l u n g a t ă, o individualitate puternică este mînată să caute şi să îşi procure în afară materia acţiunii ei.

§ 335

Pe deasupra, statul, ca existenţa spirituală în genere, nu se poate mărgini să constate r e a l i t a t e a v i o l ă r i i, ci adaugă la aceasta r e p r e z e n t a r e a unei ofense, a unui p e r i c o l care l-ar ameninţa pe el din partea altui stat, cu toată gama probabilităţilor pozitive şi negative, a presupunerilor de intenţii etc., care devin pricină de conflicte.

§ 336

Întrucît statele, în raportul lor de independenţă, se află unele faţă de altele ca voinţe p a r t i c u l a r e, şi valabilitatea tratatelor înseşi se reazemă pe acestea, — pe de altă parte însă, v o i n ţ a p a r t i c u l a r ă a întregului o constituie, î n c e p r i v e ş t e c o n ţ i n u t u l ei, b i n e l e întregului, în ge-

nere, — binele acestuia deci este legea supremă a lui în conduita față de altele, cu atît mai mult cu cît Ideea statului constă tocmai în faptul că într-însa opoziția între drept, ca libertate abstractă, și conținutul particular care îi dă împlinire, binele, este suspendată, și prima recunoaștere a statelor (§ 331) se îndreaptă spre ele ca întreguri *concrete*.

§ 337

Binele substanțial al statului este bunăstarea sa ca stat *particular*, cu interesul său determinat și în situația sa, și în împrejurările exterioare tot atît de speciale, alături de raporturile particulare stabilite prin tratate; guvernarea constituie astfel o *înțelepciune particulară*, nu este providența universală (comp. § 324, remarca), — așa cum scopul urmărit în relația cu alte state și principiul care dă îndreptățire răz- 421
boaielor și tratatelor nu este un gînd universal (filantropic), ci binele statului, lezat în mod real, sau amenințat în *particularitatea* lui *determinată*.

S-a discutat mult, într-o vreme, asupra opoziției între morală și politică și asupra exigenței ca cea din urmă să fie conformă cu cea dintîi. Aici e locul doar să observăm în legătură cu aceasta că bunăstarea statului are cu totul altă îndreptățire decît binele individului singular, și că substanța etică, statul, își are ființa faptică, adică dreptul său, nemijlocit nu într-o existență abstractă, ci în existența concretă, și numai această existență concretă, nu unul din multele gînduri socotite drept imperative morale, poate fi principiu al acțiunii și al conduitei sale. Părerea că, în această pretinsă opoziție, politica ar fi totdeauna cea lipsită de îndreptățire, are la temelie mai degrabă superficialitatea concepțiilor despre moralitate, despre natura statului și a raportului său cu punctul de vedere moral.

§ 338

Prin faptul că statele se recunosc reciproc ca atare, rămîne între ele, chiar în starea de război, în starea de absență a dreptului, de violență și de hazard, o legătură, în virtutea căreia ele trec unul pentru altul ca avînd subzistență în și pentru sine, astfel că, în războiul însuși, războiul este socotit drept ceva ce trebuie să fie trecător. El implică deci norma de drept internațional că în război trebuie menținută posibilitatea păcii, prin urmare că de exemplu trimișii diplomatici trebuie respectați, și în genere că războiul nu trebuie purtat împotriva instituțiilor interne, a vieții pașnice de familie și a vieții private, nici împotriva persoanelor private.

Adaus. De aceea războaiele mai noi sînt duse în chip uman, și persoana nu se găsește în raport de ură față de per-
422 soana adversă. Dușmănii personale apar cel mult în posturile avansate, dar în armată, ca armată, ostilitatea este ceva nedeterminat, ea dă înapoi în fața datoriei, pe care fiecare o respectă în celălalt.

§ 339

De altfel conduita reciprocă în război (de ex. faptul că se fac prizonieri) și drepturile pe care un stat le acordă, în stare de pace, membrilor altui stat în comerțul privat etc. au la bază cu deosebire moravurile națiunilor, ca element general al conduitei ce se menține sub toate raporturile.

Adaus. Națiunile europene constituie, potrivit principiului general al legislației lor, al moravurilor, al culturii lor, o familie, și astfel conduita juridică internațională se modifică în sensul acesta, chiar într-o situație în care vătămarea reciprocă este regula. Raportul statelor unele față de altele rămîne nesigur : nu există un pretor care să aplaneze diferendele ; pretorul

mai înalt este singur spiritul universal fiinţînd în şi pentru sine, spiritul lumii.

§ 340

În raportul statelor unele faţă de altele, datorită faptului că într-însul ele se află ca state particulare, întîlnim jocul cel mai mobil al particularităţii interne, al pasiunilor, al scopurilor, al talentelor şi virtuţilor, al violenţei, al nedreptăţii şi al păcatelor, ca şi al contingenţei exterioare, în dimensiunile cele mai mari pe care le pot prezenta, — un joc în care întregul etic însuşi, neatîrnarea statului este expusă hazardului. Principiile proprii spiritelor popoarelor sînt, datorită particularităţii acestora, în care ca indivizi existenţi ele îşi au realitatea obiectivă şi conştiinţa lor de sine, — în genere mărginite ; — iar destinele şi faptele lor, în raportul lor unele cu altele, constituie dialectica finităţii acestor spirite, în apariţia lor, dialectică din care spiritul universal, spiritul 423
lumii se produce pe sine, ca nemărginit, după cum totodată el este cel care îşi exercită dreptul său — şi dreptul său este cel mai înalt din toate — asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii.

C, ISTORIA LUMII

§ 341

Elementul propriu existenţei în fapt a spiritului universal, care în artă este intuiţia şi imaginea, în religie sentimentul şi reprezentarea, în filozofie gîndul pur, liber, este în istoria lumii realitatea spirituală cu întreg cuprinsul ei de interioritate şi exterioritate. Ea este un tribunal, deoarece în universalitatea ei fiinţînd în şi pentru sine, parti-

cularul, penaţii, societatea civilă şi spiritele popoarelor, în realitatea lor variată, sînt numai ca element ideal, şi mişcarea spiritului în acest element este tocmai chemată să înfăţişeze acest lucru.

§ 342

Pe de altă parte, istoria lumii nu este doar simplul tribunal al puterii, adică necesitatea abstractă şi lipsită de raţiune a unui destin orb, ci deoarece spiritul este în şi pentru sine raţiune, şi deoarece fiinţarea-pentru-sine a istoriei este în spirit ştiinţă, ea este dezvoltarea necesară a momentelor raţiunii, decurgînd din purul concept al libertăţii sale, şi astfel dezvoltarea conştiinţei sale de sine şi a libertăţii sale, — exprimarea şi realizarea spiritului universal.

§ 343

Istoria spiritului este faptă a sa, căci el nu este decît ceea ce el făptuieşte, şi fapta sa constă în a face din sine, şi anume, aici, a face din sine ca spirit, obiectul conştiinţei sale, a se sesiza, descifrîndu-se pe sine pentru sine însuşi. Sesizarea aceasta este fiinţa şi principiul său, şi împlinirea unei atare sesizări însemnează totodată alienarea ei şi depăşirea ei.
424 Spiritul care, pentru a ne exprima formal, sesizează din nou această sesizare şi, ceea ce este acelaşi lucru, reintră în sine din înstrăinarea sa, este spiritul pe o treaptă superioară — faţă de sine, aşa cum se afla în prima sesizare.

Întrebarea privitoare la perfectibilitatea şi educaţia neamului omenesc îşi găseşte locul aici. Acei care au susţinut aceasta perfectibilitate au bănuit ceva din natura spiritului, din natura lui de a avea drept lege a

ființei sale cunoașterea de sine, Γνῶθι σεαυτόν, și, sesizînd aceea ce *el este*, de a se ridica la o formă mai înaltă decît aceea care constituia ființa sa. Pentru aceia însă care resping acest gînd, spiritul a rămas un cuvînt gol, după cum istoria, un joc superficial de străduințe și de pasiuni *accidentale*, ca să zicem așa, *doar omenești*. Chiar dacă în același timp, vorbind de *providență* și de *planul* providenței, ei proclamă credința într-o cîrmuire mai înaltă, acestea rămîn totuși reprezentări fără conținut, întrucît ei declară planul providenței drept cu neputință de cunoscut și de conceput.

§ 344

În procesul acesta al spiritului lumii, statele, indivizii și popoarele se ridică fiecare de pe *principiul* său *particular, determinat*, care își găsește expresia și realitatea în *orînduirea* și întreaga întindere a situației sale; conștiente de aceste scopuri și adîncite în interesele lor, ele sînt totodată unelte inconștiente și articulații ale acelui proces interior, în care aceste forme dispar, dar în care spiritul în și pentru sine își pregătește și își prelucrează trecerea pe treapta următoare a înălțării sale.

§ 345

Dreptate și virtute, nedreptate, violență și păcate, talente și înfăptuirile lor, pasiunile mari și mici, vina și nevinovăția, strălucirea vieții individuale și a celei populare, independență, noroc și nenoroc, ale statelor și indivizilor, își au în sfera realităței conștiente semnificația și valoarea lor determinată, și își primesc aici judecata și dreptatea lor, totuși nedesăvîrșită. Istoria lumii cade în afara acestor puncte de vedere; în ea, acel moment necesar, al Ideii spiritului lumii, care constituie în

prezent treapta lui, își dobîndește dreptul său absolut, iar poporul care trăiește într-însul și faptele sale își găsesc realizarea, și norocul și gloria.

§ 346

Deoarece istoria este întruchiparea spiritului în forma devenirii, a realității naturale nemijlocite, treptele dezvoltării sale sînt date ca principii naturale nemijlocite, și acestea, deoarece sînt naturale, se găsesc, ca multiplicitate, unele în afara altora; astfel încît, mai departe, unui popor îi revine unul din aceste principii, — existența geografică și antropologică a lui.

§ 347

Poporului, căruia un atare moment îi revine ca principiu natural, îi este încredințată realizarea acestuia, în cursul dezvoltării conștiinței de sine a spiritului lumii. Poporul acesta este, în istoria lumii, poporul dominant pentru această epocă, — și el nu poate face (§ 346) într-însa decît odată epocă. Față de acest drept absolut al său de a fi purtător al treptei actuale în dezvoltarea spiritului lumii, spiritele celorlalte popoare sînt fără drept, și ele, ca și cele a căror epocă a trecut, nu mai contează în istoria lumii.

Istoria specială a unui popor ce aparține istoriei lumii conține, pe de o parte, dezvoltarea principiului său, de la starea neevoluată a copilăriei, pînă la înflorirea sa, cînd, ajuns la libera conștiință de sine etică, el intervine în cursul istoriei universale, — pe de altă parte, totodată, perioada
426 decăderii și a degradării sale; — căci în felul acesta se desemnează într-însul nașterea unui principiu superior, ca fiind doar negativul principiului propriu al său. În felul acesta

se anunţă trecerea spiritului la principiul cel nou, şi deci a istoriei lumii la un alt popor, — o perioadă nouă, din perspectiva căreia primul popor şi-a pierdut interesul absolut ; este drept, el primeşte în sine şi în chip pozitiv principiul mai înalt, şi i se încorporează, — dar într-însul, ca fiind ceva primit din afară, el nu se comportă cu vigoare imanentă şi cu spontaneitate, — ba îşi poate pierde independenţa, sau poate continua să dăinuiască şi să se tîrîie, ca stat particular, sau într-un cerc de state, zbătîndu-se la întîmplare în experienţe interne felurite şi în lupte exterioare.

§ 348

În fruntea tuturor acţiunilor, aşadar şi a celor universal-istorice, stau *indivizi*, ca fiind subiectivităţile care realizează substanţialul (§ 279, remarca, p. 358). Acestor animatori ai acţiunii substanţiale a spiritului lumii şi deci nemijlocit identici cu ea, acţiunea aceasta le rămîne ascunsă şi nu constituie obiectul şi scopul lor (§ 344) ; nici *onoarea* acestei acţiuni, nici recunoştinţa pentru ea, ei nu le găsesc în lumea contemporanilor (acelaşi paragraf), nici în opinia publică a posterităţii, — ci ei îşi au partea lor doar ca subiectivităţi formale în această opinie, ca *glorie nemuritoare*.

§ 349

La început un popor nu este încă un stat, şi trecerea unei ginţi, a unei hoarde, trib, mulţimi etc. în starea de stat constituie realizarea *formală* a Ideii în genere, în ele. Fără această formă poporul, ca substanţă etică aflată numai *în sine*, este lipsit de obiectivitate, de privilegiul de a poseda în legi, ca determinaţii gîndite, o existenţă universală şi universal-valabilă, pentru sine şi pentru ceilalţi, — şi de aceea el nu este recunoscut ; independenţa lui numai formală, întrucît 427

e lipsită de legalitate obiectivă şi de raţionalitate fermă pentru sine, nu este suveranitate.

Nici în reprezentarea obişnuită o stare patriarhală nu e numită orînduire politică, şi un popor aflat în această condiţie nu e numit un stat, nici independenţa lui nu e numită suveranitate. De aceea, înainte de începutul adevăratei istorii cade atît nevinovăţia lipsită de interese, întunecată, pe de o parte, cît şi, pe de altă parte, bravura luptei formale pentru recunoaştere şi răzbunare (comp. § 331 şi p. 93).

§ 350

A se ridica la determinări legale şi la instituţii obiective, pornind de la căsătorie şi agricultură (vezi § 203, remarca), este dreptul absolut al Ideii, fie că forma acestei realizări a ei apare ca legiferare divină şi ca binefacere, fie că ea se înfăţişează ca violenţă şi ca nedreptate ; dreptul acesta este d r e p t u l e r o i l o r la fundarea statelor.

§ 351

Din aceeaşi determinare decurge faptul că naţiuni civilizate consideră şi tratează pe altele, mai înapoiate în ce priveşte momentele substanţiale ale statului, drept barbare (cele care trăiesc din creşterea vitelor, pe cele de vînători, cele de agricultori pe primele ca şi pe cele din urmă), avînd conştiinţa unei inegalităţi în drepturi şi considerînd independenţa acestora drept ceva formal.

În războaiele şi conflictele care se nasc în aceste împrejurări, caracterul lor de lupte pentru recunoaştere, sub raportul unei valori spirituale determinate, constituie trăsătura care le dă o semnificaţie pentru istoria lumii.

§ 352

Ideile concrete, spiritele popoarelor, își au adevărul și destinația lor în Ideea concretă ca universalitatea absolută, — în spiritul lumii, în jurul tronului căruia ele stau ca agenți chemați să-l realizeze, precum și ca martore și podoabe ale strălucirii sale. Întrucît, ca spirit, el nu este decît mișcarea activității sale de a se cunoaște în chip absolut, așadar de a-și libera conștiința de forma nemijlocirii naturale și de a ajunge la sine, de aceea, principiile întruchipărilor pe care le ia această conștiință de sine pe drumul liberării sale, — principiile împărățiilor universal-istorice, sînt patru. 428

§ 353

În prima sa întruchipare, ca revelație nemijlocită, spiritul lumii are drept principiu forma spiritului substanțial, ca identitate în care singularitatea rămîne cufundată în esența ei și lipsită pentru sine de îndreptățire.

Al doilea principiu este cunoașterea acestui spirit substanțial, astfel încît el constituie conținutul pozitiv și împlinirea, precum și ființarea-pentru-sine ca formă vie a acestuia, individualitatea etică frumoasă.

Al treilea este adîncirea în sine a ființării-pentru-sine cunoscătoare, pînă la universalitate abstractă și deci la opoziția infinită față de obiectivitatea, părăsită astfel, în aceeași măsură, de spirit.

Principiul întruchipării a patra, constă în răsturnarea acestei opoziții a spiritului, care primește în interioritatea lui adevărul și esența concretă a sa, pentru a se afla, în obiectivitate, la sine însuși și împăcat ; și întrucît acest spirit reîntors la prima substanțialitate, este spiritul revenit din opo-

ziția infinită, — pentru a produce și a cunoaște acest adevăr al lui, ca gînd și ca lume a unei realități supusă legilor.

§ 354

Potrivit acestor patru principii, împărățiile universal istorice sînt următoarele patru: 1) cea orientală, 2) cea greacă, 3) cea romană, 4) cea germană.

§ 355

1) ÎMPĂRĂȚIA ORIENTALĂ

429 Această primă împărăție este viziunea substanțială, neîmpărțită în sine, a lumii, izvorîtă din unitatea naturală patriarhală, — viziune în care guvernămîntul lumesc este teocratic, suveranul este totodată preot suprem sau Dumnezeu, orînduirea statului și legislația sînt în același timp religie, după cum prescripțiile religioase și morale, sau mai degrabă datinile, sînt deopotrivă legi ale statului și ale justiției. În fața pompei acestui întreg, personalitatea individuală se prăbușește lipsită de drepturi, natura exterioară este nemijlocit divină, sau o podoabă a zeului, iar istoria reală, poezie. Distincțiile care se dezvoltă, pe diferitele laturi ale moravurilor, ale guvernării și ale statului, devin, în lipsa legilor, prin simplă tradiție, ceremonii greoaie, întinse, superstițioase, ținînd de hazardul puterii personale și al domniei arbitrare, iar articularea întregului în stări, o cetate naturală a castelor. Statul oriental nu este, de aceea, viu decît în mișcarea lui, care, întrucît în el însuși nimic nu se clintește, și ceea ce este ferm este împietrit, se îndreaptă în afară, devine o dezlănțuire pustiitoare de elemente. Liniș-

tea interioară este simplă viață privată și cufundare în slăbiciune și istovire.

Momentul spiritualității încă substanțiale, natural, în alcătuirea statului, care constituie, ca formă, în istoria fiecărui stat punctul de plecare absolut, a fost pus în lumină și dovedit istoric la statele particulare, cu adîncă înțelegere și multă erudiție, în scrierea: *Despre apusul statelor de tip natural*, Berlin 1812, (de d-l d-r Stuhr), care a deschis drumul studiului rațional al istoriei orînduirii politice și istoriei în genere. Principiul subiectivității și al libertății conștiente de sine este și el indicat în această carte, ca propriu națiunii germane; totuși întrucît lucrarea nu merge decît pînă la căderea statelor naturale, principiul acesta nu 430
este urmărit decît pînă acolo unde el apare, pe de o parte ca mobilitate fără astîmpăr, ca arbitrar uman și factor destructiv, pe de altă parte, în forma sa particulară, ca sentiment lăuntric, — și nu în dezvoltarea lui pînă la obiectivitatea substanțialității conștiente de sine, pînă la legalitatea organizată.

§ 356

2) STATUL GREC

Acesta posedă și el acea unitate substanțială a finitului și infinitului, dar numai ca temelie misterioasă, respinsă în întunericul amintirii, în peșteri și în imagini ale tradiției, — pe care spiritul intrat în diferențiere, ridicat la spiritualitate individuală și la lumina cunoașterii, o moderează și o transfigurează, dîndu-i forma frumuseții și a unei etici libere și senine. În această determinație, principiul individualității personale se deschide spre exterior, nefiind încă prizonier înăuntrul său, ci menținut în unitatea sa ideală; — de aceea întregul pe de o parte se divide într-un cerc de spirite populare particulare, — pe de altă parte, decizia ultimă a voinței nu este încă atribuită

subiectivității conștiinței de sine ființînd pentru sine, ci este plasată într-o putere care s-ar afla mai sus și în afara acesteia (comp. § 279, remarca); însfîrșit particularitatea proprie a trebuinței nu este încă admisă în sfera libertății, ci este exclusă din ea și lăsată în seama unei condiții a sclavilor.

§ 357

3) IMPERIUL ROMAN

În această împărăție, distingerea merge pînă la capăt, pînă la sfîșierea infinită a vieții etice în extremii unei conștiințe de sine *personale* private și unei *universalități abstracte*. Opoziția, pornită din intuiția substanțială a unei aristocrații, împotriva principiului personalității libere în forma
481 democratică, se dezvoltă, pe prima latură în superstiție și afirmare rece și lacomă a forței, pe latura din urmă în depravarea plebei, și disoluția întregului sfîrșește astfel în nefericirea generală și în moartea vieții etice, — individualitățile popoarelor se sting în unitatea unui Panteon, iar indivizii se coboară la treapta de persoane private și de indivizi *egali*, posedînd drepturi formale — indivizi pe care prin urmare nu îi ține laolaltă decît o voință arbitrară abstractă, mergînd pînă la monstruozitate.

§ 358

4) IMPERIUL GERMANIC

Din această pierdere a sinelui său și a lumii sale, și din durerea infinită a acestei pierderi, la care poporul *izraelit* era socotit predestinat, spiritul, respins înapoi în sine, sesizează în extremul *negativității* sale absolute, ca *punct de*

întoarcere fiinţînd în şi pentru sine, pozitivitatea infinită a acestui interior al său, principiul unităţii naturii divine şi umane, împăcarea, ca fiind adevărul obiectiv şi libertatea obiectivă manifestată înăuntrul conştiinţei de sine şi al subiectivităţii, — împăcare încredinţată principiului nordic al popoarelor germanice spre a fi realizată.

§ 359

Interioritatea principiului, ca împăcare şi soluţie încă abstractă a întregii poziţii, existînd în simţire ca credinţă, dragoste şi speranţă, îşi desfăşoară conţinutul, pentru a-l ridica la realitate şi la raţionalitate conştientă de sine, într-un imperiu lumesc, întemeiat pe simţăminte, pe fidelitate şi pe tovărăşia între oameni liberi, — imperiu care în această subiectivitate a sa este totodată un domeniu al arbitrarului sălbatic fiinţînd pentru sine şi al barbariei moravurilor — în faţa unei lumi de dincolo, unui imperiu intelectual, al cărui conţinut este desigur acel adevăr al spiritului său, dar învăluit în barbaria reprezentării, ca nefiind încă gîndit, şi care ca putere spirituală comandînd simţămintelor reale, se comportă faţă de acestea ca o forţă înfricoşătoare de constrîngere, lipsită 432
de libertate.

§ 360

Întrucît în lupta aspră a acestor două imperii [cel lumesc şi cel ceresc], a căror distincţie ajunge aici la opoziţia ei absolută, dar care în acelaşi timp îşi au rădăcinile într-o singură unitate şi într-o singură Idee, — preoţimea degradează existenţa cerului ei, coborînd-o, în realitate şi reprezentare, la treapta pămîntească de dincoace şi la lumescul comun, — lumes-

cul în schimb înalță ființarea sa abstractă pentru sine, la treapta gîndului și a principiului ființării și cunoașterii raționale, la raționalitatea dreptului și a legii, — opoziția a dispărut în sine, într-o formație lipsită de hotare precise ; prezentul și-a lepădat barbaria și arbitrarul nedrept, și adevărul și-a înlăturat acel „dincolo" al său și puterea lui accidentală, astfel încît adevărata împăcare a devenit obiectivă, dezvoltînd statul într-o imagine și realitate a rațiunii, în care conștiința de sine își găsește realitatea cunoașterii și voinței sale substanțiale, în dezvoltare organică, — după cum în religie, ea își găsește sentimentul și reprezentarea acestui adevăr al ei, ca esențialitate ideală, iar în știință, cunoștința liberă, pătrunsă de concept, a acestui adevăr, ca unul și același în manifestările sale care se întregesc : statul, natura și lumea ideală.

CUPRINSUL

Prefață 5

Introducere . 21

Concept al filozofiei dreptului, al voinței, al libertății și al dreptului

§ 1—2, p. 21. Împărțirea lucrării, § 33, p. 58.

PARTEA ÎNTÎI. DREPTUL ABSTRACT § 34—104 . 63

Secțiunea întîi. Proprietatea § 41—71 . 69

A. Luarea în posesie § 54—58 . . 80
B. Întrebuințarea lucrului § 59—64 . . . 85
C. Alienarea proprietății § 65—70 . . 92
Trecere de la proprietate la contract § 71 . 99

Secțiunea a doua. Contractul § 72—81 . 100

Secțiunea a treia. Nedreptatea § 82—104 110

A. Nedreptatea neintenționată § 84—86 . 112
B. Înșelăciunea § 87—89 . . . 113
C. Constrîngerea și crima § 90—103 . . 115
Trecere de la drept la moralitate § 104 . 128

PARTEA A DOUA. MORALITATEA § 105—141 131

Secțiunea întîi. Proiectul și vina § 115—118 139

Secțiunea a doua. Intenția și binele personal § 119—128 . 142

Secțiunea a treia. Binele și cugetul moral § 129—141 . . 152

Formele morale ale răului. Ipocrizia, probabilismul, intenția bună, convingerea, ironia, remarcă la § 140, p. 166 .
Trecere de la moralitate la etic, § 141 180

PARTEA A TREIA. ETICUL § 142—360 . 183

Secțiunea întîi. Familia § 158—181 . 193

A. Căsătoria § 161—169 195
B. Averea familiei § 170—172 204
C. Educația copiilor și desfacerea familiei § 173—181 206

Secțiunea a doua. Societatea civilă § 182—256 216

A. Sistemul trebuințelor § 189—208 223

a) Felul trebuinței și modul de satisfacere a ei § 190—195 224
b) Natura muncii § 196—198 228
c) Avuția § 199—208 230

B. Exercițiul justiției § 209—229 . 238

a) Dreptul ca lege § 211—214 239
b) Existența în fapt a legii § 215—218 . 245
c) Curtea de justiție § 219—229 . 250

C. Administrația și corporația § 230—256 . 260

a) Administrația § 231—249 . 260
b) Corporația § 250—256 . 272

Secțiunea a treia. Statul § 257—360 277

A. Dreptul public intern § 260—329 285

I. Constituția internă pentru sine § 272—320 309

a) Puterea monarhică § 275—286 . 316
b) Puterea de guvernămînt § 287—297 . 332
c) Puterea legiuitoare § 298—320 . . 341

II. Suveranitatea față de exterior § 321—329 . . 365

B Dreptul politic extern § 330—340 373

C. Istoria lumii § 341—360 379

Redactor: BARBU BERCEANU
Tehnoredactor: ELENA BABI

Dat la cules 13.11.19 68. Bun de tipar 18.03.1969. Apărut 1969. Tiraj 3190 ex. legate. Hîrtie scris I A de 80 g/m² 610 × 860/16. Coli editoriale 22,55. Coli de tipar 24,50. A 22 491/1968. C.Z. pentru bibliotecile mari 340.12. C. Z. pentru bibliotecile mici 34.

Întreprinderea poligrafică „Informația" str. Brezoianu nr. 23–25, București, Republica Socialistă România, comanda nr. 458.